

إشارات المرام

س عجار (دوم)

تأليف

العلامة كمال الدين أحمد البياضى الحنفى

من علماء القرن الحادى عشر الهجرى

حقق نصوصه وعلق عليه وصبطه

بمؤيد الزرق

المدرس بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية

الطبعة الأولى

١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م

حقوق الطبع محفوظة للناسر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة عن :

كتاب « إشارات المرام من عبارات الإمام »

للعامة البياضى رحمه الله

تفضل بها علينا حضرة صاحب الفضيلة مولانا الأستاذ الجليل
المحدث الأشهر ، ناصر السنة في هذا العصر ، أستاذنا الشيخ
محمد زاهد الكوثري وكيل المشيخة الإسلامية في دار الخلافة
العثمانية سابقا ، فنثبها شاكرين لفضيلته تشجيعه ، وعنايته
بالعلم وأهله ، أمتع الله المسلمين بحياته . قال حفظه الله :

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وآله وصحبه وكل من والاه .
وبعد ؛ فقد بلغنا أن كتاب [إشارات المرام من عبارات الإمام] تأليف الخبر البحر
الهمام ، عمدة المتأخرين في علم الكلام ، الشيخ « كمال الدين أحمد بن الحسن بن يوسف
البياضى » القاضى ابن القاضى ، قد أعد للطبع بتحقيق فضيلة الأستاذ البهائية المحقق ،
العالم العامل المدقق ، السيد جمال الدين أبى الحاسن ، يوسف بن عبد الرزاق المشهدى
الشافعى^(١) الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف ، وتقرر طبعه في مطبعة المرحوم
السيد « مصطفى البابى الحلبي » ، بمعرفة أنجائه النجباء ، الماضين على منهج والدهم الغيور
في إحياء الكتب النافعة لأعلام العلماء ، فشكرت هذا الاتجاه الحميد ، والاختيار السديد ،
ودعوت الله سبحانه للقائمين بطبع هذا الكتاب وتحقيقه بالتوفيق والتسديد في شؤونهم
كلها ، مقدراً حسن اختيارهم في ملء فراغ ملموس بهذا العمل المفيد ، والله جل شأنه
هو الموفق المضى على هذا المهيع الرشيد . وبهذه المناسبة أحببت أن أتحدث عن الكتاب ،
واتجاهه ، وأهميته ، وجلالة قدر مؤلفه ، وما إلى ذلك ، فأقول : إن العقيدة الصحيحة

(١) وقد عارضه بخمس نسخ منها نسخة مكتبة الأستاذ المفضل السيد أحمد خيرى بروضة خيرى

باشا بمديرية البحيرة (ز) .

المنجية في الآخرة ، الباعثة لكل سعادة وكل خير في الدارين ، هي العقيدة التي كان عليها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الغر الميامين ، رضى الله عنهم أجمعين ، ولذا كان أئمة الهدى رضى الله عنهم ، يسعون جهدهم في المحافظة على مسائلها وعلى صفاتها الأصلية ، حذراً من أن يعكس صفوها مبتدع طارئ . ومن أقدم من أبرز خدمات جليلة في هذا الميدان ، الإمام أبو حنيفة النعمان ، رضى الله عنه ، وقد سهل الله له هذا العمل ، بسابق اشتغاله بالجدل ، والرد على أهل الأهواء والنحل ، مدة مديدة قبل تفرغه للفقہ ، وكلّ ميسراً لما خلق له .

وقد روى الخطيب في تاريخه (١٣ — ٣٣٣) بسنده إلى أبي حنيفة أنه قال : « كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغاً يشار إلى فيه بالأصابع » ، ثم ذكر كيف لازم حماد بن أبي سليمان في الفقه منعرفاً عن الكلام .

وحكى الموفق في المناقب (١ — ٦٣) عن أبي حفص الصغير أنه قال : « لم يزل أبو حنيفة يلمس الكلام ويخاصم الناس حتى مهر في الكلام » .

وحكى أيضاً عن الزّرّنجري : « أن أبا حنيفة كان صاحب حلقة في الكلام » — يعنى قبل اتصاله بحماد . وساق في (١ — ٥٩) بطريق الحارثي عن أبي حنيفة أنه قال : « كنت أعطيت جدلاً في الكلام فجزى دهر ، فيه أتدد ، وبه أخاصم ، وعنه أناضل وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرها بالبصرة ، فدخلت البصرة نيفاً وعشرين مرة ، منها ما أقيم سنة وأقل وأكثر ، وكنت قد نازعت طبقات الخوارج : من الأباضية والصفرية وغيرهم ، وطبقات الحشوية » ثم ذكر كيف أقبل على الفقه .

وقال حافظ الدين محمد بن محمد الكردي صاحب الفتاوى البزازية المشهورة في المناقب (١ — ٣٨) : « ذكر جمال الدين أبو يعلى أحمد بن مسعود الأصفهاني بإسناده عن خالد بن زيد العمري أنه قال : كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وحماد ابن أبي حنيفة قوماً قد خصموا بالكلام الناس ، وهم أئمة العلم » .

وتلك نصوص تدل على مبلغ اهتمام أبي حنيفة وأصحابه بعلم الكلام ، حتى إن الإمام أبا جعفر الطحاوي رحمه الله ، عنون عقيدته المشهورة بقوله : « بيان عقيدة فقهاء الملة :

أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن - رحمهم الله . ويسوق عقيدة السلف التي لاخلاف فيها بين أهل السنة كعقيدة لهم جميعاً .

وقال الإمام عبد القاهر البغدادي الشافعي في أصول الدين (٣٠٨) : « وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي ، فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية ، سماه « الفقه الأكبر » وله رسالة أملاها في نصرته قول أهل السنة : إن الاستطاعة مع الفعل ، ولكنه قال : إنها تصلح للضدين . وعلى هذا قوم من أصحابنا . وللشافعي كتابان في الكلام : أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة ، والثاني في الرد على أهل الأهواء . . . » .

وقال أبو المظفر الإسفرائيني الشافعي في التبصير (١١٣) : « كتاب العالم لأبي حنيفة فيه الحجج القاهرة على أهل الإلحاد والبدعة . . وكتاب الفقه الأكبر الذي أخبرنا به الثقة بطريق معتمد وإسناد صحيح عن نصير بن يحيى عن أبي حنيفة ، وما جمعه أبو حنيفة في الوصية التي كتبها إلى أبي عمرو عثمان البتي ، رد فيها على المبتدعين ، ومن نظر فيها وفيما صنعه الشافعي لم يجد بين مذهبيهما تبايناً بحال ، وكل ما حكي عنهم خلاف ما ذكرناه من مذاهبهم ، فإنما هو كذب يرتكبه مبتدع ترويحاً لبدعته » .

وهذا من الدليل على وحدة المعتقد بين الأئمة ، ومع ذلك ما كانوا يرون خوض المرء فيما يعلو على مداركه . وكان مالك يكره ما ليس تحته عمل من العلم . وكان أحمد بن حنبل مثله في ذلك ، منعاً للجهمور عن الخوض فيما لا قبل لهم به ، خوفاً من الزلل ، واكتفاء بمسائل الاعتقاد المتوارثة مع التنزيه ، والابتعاد عن التشبيه . وكان أبو حنيفة مُرْهَفَ النظر حيث اشتغل بالجدل مدة طويلة ، قبل إقباله على الفقه ، حتى أسس بعد تفقّحه مجعاً فقهياً ؛ كيانه من أربعين عالماً من عظماء أصحابه ، المسرودة أسماؤهم في التاريخ ، يرأسهم هو في تحقيق المسائل ، وتبيين الدلائل ، ولا يخفى ما في هذه الطريقة من استثمار المواهب ، وتنمية الملكات ، حتى كثرت عندهم المسائل التقديرية في الفقه^(١) ، وسهل عليهم الرد على أهل الأهواء ، فملثوا بقاع الأرض علماً بتلك الطريقة المثمرة .

(١) وفي « الكلمات الشريفة » في تنزيه أبي حنيفة ، عن الترهات السخيفة « لعلامة نوح =

ومن الكتب المتوارثة عن أبي حنيفة في العقيدة كتاب «الفقه الأكبر» رواية على ابن أحمد الفارسي ، عن نصير بن يحيى ، عن أبي مقاتل ، عن عصام بن يوسف ، عن حماد ابن أبي حنيفة ، عن أبيه — وتمام السند في النسخة المحفوظة ضمن المجموعة (رقم ٢٢٦) بمكتبة شيخ الإسلام بالمدينة المنورة ، وكتاب الفقه الأبسط^(١) رواية أبي زكريا يحيى بن مطرف ، بطريق نصير بن يحيى عن أبي مطيع عن أبي حنيفة — وتمام السند في المجموعتين (٦٤ م و ٢١٥ م) بدار الكتب المصرية «والعالم والمتعلم» رواية أبي الفضل أحمد بن علي البيكندي الحافظ ، عن حاتم بن عقيل ، عن الفتح بن أبي علوان ، ومحمد بن يزيد ، عن الحسن بن صالح ، عن أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي ، عن أبي حنيفة ؛ ويرويه أبو منصور الماتريدي ، عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني ، عن محمد بن مقاتل الرازي ، عن أبي مقاتل ، عنه — وتمام الأسانيد في مناقب الموفق والتائب (٧٣ و ٨٥) ورسالة أبي حنيفة إلى البتّي رواية نصير بن يحيى عن محمد بن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ، وبهذا السند رواية الوصية أيضاً. وتمام الأسانيد في نسخ دار الكتب المصرية ؛ ولأبي حنيفة وصايا أخرى لعدة من أصحابه .

فبنور تلك الرسائل سعى أصحاب أبي حنيفة وأصحاب أصحابه ، في إبانة الحق في المعتقد ، في غير لبس ولا تعمية ، على طبق ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم ، فنشروا العقيدة الصحيحة مع الفقه في بقاع العالم ، مشكورين على هذه الخدمة المهمة ، وكان بلاد ما وراء النهر سايمة من أهل الأهواء والبدع ، لسلطان السنة على النفوس هناك من غير منازع ، بتناقل تلك الآثار بينهم جيلا بعد جيل . إلى أن جاء إمام السنة فيما وراء النهر أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي ، المعروف بإمام الهدى ، فتفرغ لتحقيق مسائلها ، وتدقيق دلائلها ، فأرضى بمؤلفاته جانبي العقل والنقل في آن واحد : منها

= ابن مصطفى القونوي ، نقلا عن العناية : «إن المسائل التي دونها أبو حنيفة ألف ألف ومئتا ألف وسبعون ألفا ونيف اهـ» . ومن المعلوم أن تدوينه للمسائل كان بإملائه إياها على أصحابه ، راجع «التكت الضريفة» ص ٥ — وهناك ذكر الاختلاف في عدد مسائله (ز) .

(١) شرحه بعض المشوية ، ودست كلمة من الشرح في رواية عبد الله الهروي الجسم في (الفاروق) باسم الفقه الأكبر ، فتناولها المشوية مدى الدهور ، وهي مدرجة في الرواية كما يظهر من شروح أهل السنة للكتاب (ز) .

التأويلات في تفسير القرآن الكريم . وهو كتاب لانظيره في بابهِ ، ويُؤسف على عدم نشره إلى الآن . ومنها كتاب المقالات ، وكتاب « التوحيد » ، وكتاب « مآخذ الشرائع في أصول الفقه » وكتاب « الجدل في أصول الفقه » أيضاً ، وكتاب « بيان وهم المعتزلة » وكتاب « رد الأصول الخمسة » لأبي محمد الباهلي ، وكتاب « رد الإمامة » لبعض الروافض ، وكتاب « الرد على أصول القرامطة » ، وكتاب « رد تهذيب الجدل » للكهجي ، وكتاب « رد وعيد الفساق » للكهجي ، وكتاب « رد أوائل الأدلة » للكهجي أيضاً على مافي تاج التراجع للعلامة قاسم ، توفي سنة ٣٣٢ هـ على ما ذكره الحافظ قطب الدين عبد الكريم الحلبي .

وأما أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري^(١) إمام أهل السنة في العراق ، وناشر ألوية السنة في الآفاق ، بعد أن رجع عن الاعتزال ، وقام بمنصرة السنة ، فقد توسعنا في بيان طريقته في مقدمة « تبين كذب المفترى » للحافظ ابن عساكر ، فلا نعيد الكلام هنا ، ومن العزيز جداً الظفر بأصل صحيح من مؤلفاته ، على كثرتها البالغة ، وطبع كتاب « الإبانة » لم يكن من أصل وثيق ، وفي المقالات المنشورة باسمه وقفة ، لأن جميع النسخ الموجودة اليوم من أصل وحيد ، كان في حيازة أحد كبار الحشوية ، ممن لا يؤمن لأعلى الاسم ولا على المسمى ، بل لو صح الكتابان عنه على وضعهما الحاضر ، لما بقي وجه لمناسبة الحشوية العداء له على الوجه المعروف ، على أنه لا تخلو آراؤه من بعض اعتماد عن النقل مرة وعن العقل مرة أخرى في حسابان بعض النظائر كقوله في التحسين والتعليل ، وفيما يفيد الدليل النقل ، كما هو شأن طول أمد الجدل مع أصناف المبتدعة في بندر الأهواء في عهده : البصرة و بغداد ، بخلاف معاصره الماتريدي ، فإنه كان في بيئة لاسلطان لأهل الابتداع فيها كما سبق ، وقد اهتم أهل العلم بتعرّف وجوه الخلاف بين إمامي أهل السنة ، دراسة وتدويناً وتحقيقاً ومقارنة بينهما ، وشارح الإحياء المرتضى الزبيدي ترجم لهذين الإمامين العظيمين إمامي أهل السنة ، وذكر المسائل التي اختلفا فيها أخذاً من « إشارات المرام » ، تقديرًا منه لهذا الأصل الأصيل .

(١) قال ابن الأثير في الباب : « توفي سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة . وقيل بعد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة اه » - راجع الكامل ، والثاني قول ابن عساكر (ز) .

ومؤلف الإشارات العلامة البياضى ، من بيت قضاء وفقه وعلم ، تقلب فى مناصب العلم إلى أن حاز أعلاها ، بعد أن أقبل على العلم حتى أصبح فريد عصره مشاراً إليه بالبنان ؛ فأنف أولاً متناً متيناً فى اعتقاد أهل السنة ، وسماه « الأصول المنيفة للإمام أبى حنيفة » ، جمع فيه نصوص الإمام فى رسائله السابقة فى معتقد أهل الحق ، على ترتيب بديع جامع ، محافظاً على ألفاظ أبى حنيفة ، فجاء فى غاية التناسب ، ومنتهى التجاذب ؛ ثم شرح هذا المتن المتن شرحاً ممتعاً فى تحقيق المسائل ، وتدقيق الدلائل ، وإزالة الشبهات ، وحل المضلات ، حتى أصبح مرجعاً للباحثين ، ومعقداً لآمال المتطلعين ؛ وكانت مسائل أبى حنيفة فى تلك الرسائل غير مرتبة على نظام خاص ، بل كان يملئها إملاء على أصحابه ، على طبق الأسئلة التى كانت توجه إليه من غير انسجام ، فرد البياضى مسائل تلك الرسائل إلى ترتيبها الصناعى فى كتب الكلام ، من غير تصرف منه فى عبارات الإمام ، وقال فى كيفية جمعه للتمن ومسائله : « جمعها من نصوص كتبه التى أملاها على أصحابه ، من الفقه الأكبر ، والرسالة ، والفقه الأيسر ، وكتاب العالم والوصية ، برواية الإمام حماد بن أبى حنيفة ، وأبى يوسف الأنصارى ، وأبى مطيع الحكم بن عبد الله البلخى ، وأبى مقاتل حفص ^(١) ابن سلم السمرقندى » . وذكر فى الشرح رواة تلك الرسائل ، ونص على نحو ثلاثين عالماً من كبار علماء هذا الفن ، قد عولوا عليها وسجلوا مسائلها فى كتبهم ، برغم إنكار بعض المعتزلة نسبة بعضها إلى الإمام ، وساق سند أبى منصور الماترىدى فيها حيث استند إليها فى شرح معتقد أهل السنة ، والواقع أن العلامة البياضى ممن كرمه الله بالاطلاع الواسع ، والفصوص الدقيق فى المسائل ، والبيان الواضح فى سرد الدلائل ، والذهن الوقاد فى استثارة القوائد الكامنة ، من ثنايا النصوص والعبارات مع ما جمعه إلى خزانته من كتب نادرة جداً فى هذا الفن ، حتى شفى النفوس بنقوله الرصينة عن أئمة هذا العلم ، فيسرد النصوص من أقوال أئمة الفريقين ، من الأشعرية والماترىدية ، ليكون المطالع على بيينة من أمر مسائل الوفاق والخلاف ، ويقول : إن الماترىدى ليس بمبتكر لطريقة ، بل هو مفصل لمذهب أبى حنيفة

(١) تكلموا فيه على عادتهم فى أصحاب أبى حنيفة ، لكن قال أبو يعلى الخليلى فى الإرشاد : « مشهور بالصدق غير مخرج فى الصحيح وكان يفتى ، وله فى الفقه محل ، ويعنى بمحدثه » راجع اللسان (ز) .

وأصحابه ، وإن الخلاف بين الأشعري والماتريدي — في نحو خمسين مسألة — خلاف معنوي ، لكنه في التفاريح ، التي لايجرى في خلافها التبديع ، وسرد تلك المسائل وحققها أتم تحقيق ، وانتهى في شرحه إلى آخر الإلهيات تجاه بيت الله الحرام ، أيام كان قاضياً بمكة المكرمة ، ثم تنقل في الوظائف إلى أن تولى منصب قاضي العسكر في الدولة ، الذي هو رئاسة قضاة المملكة العثمانية ، وبراعته في علم الكلام ، بحيث يخضع لتحقيقاته من بعده من العلماء الأعلام ، ولا سيما الذين كتبوا بعده في مسائل الخلاف بين الأشعرية والماتريدية ، حتى إنك ترى المقبل على جموحه وغلوانه ، وشذوذه وكبريائه ، يحسب حسابه في كتابه « العلم الشامخ » ، وله أيضاً كتاب « سوانح العلوم » ، في ستة من الفنون ، وكان رحمه الله فقيهاً واسع الأفق ، صارماً في الحكم ، لا يخاف في الله لومة لائم ، نخلد ذكر أجياله ، وعلماء غزيرا ، نغمده الله برضوانه ، وكافأه على إحسانه .



وصفوة القول أن طبع كتابه هذا بشري عظيمة يُزَفّ بها إلى الراغبين في التحقيق ، في مسائل التوحيد ، على مناهج الفريقين من أهل السنة ، والله سبحانه يكافي القائمين بنشره ، وتحقيقه أحسن مكافأة ، ويوفقههم لنشر كثير من أمثاله من الكتب النافعة ، في خير وعافية ، وهو الحبيب لمن دعاه .

محمد زاهر الكورني

التعريف بالكتاب

عرض ونمريد

لا تزال دور الكتب العربية في الشرق والغرب زاخرة بكل نفيس من المخطوطات الإسلامية في شتى أنواع العلوم والفنون ، وغاصة بمختلف الكتب القيمة من ثمرات قرائح علمائنا الأعلام وآثار أئمتنا الكرام .

وهي تعد بحق مفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية ، ومثلا عاليا من أمثلة الرقي الفكري في الإسلام ، وبرهاننا صادقا على مالئنا سلام من أياد بيض على الإنسانية بأسرها . وكفى الإسلام شرفا وفخارا أن علماءه هم الذين حملوا راية الفكر ، ومشعل الحضارة والمعرفة قرونا متطاولة كان غيرهم من الأمم فيها سادرا في ظلمات من الجهالة بعضها فوق بعض .

أجل : لقد وصل قادة الفكر في الإسلام ما انقطع من أسباب العلم ، ونظموا ما انفرط من عقد المعارف البشرية - فحفظوا ذلك التراث العظيم من الضياع بل جددوا فيه ما وسعهم التجديد ، وقد أثبت لهم التاريخ في كل حقل من حقول المعرفة ، وفي كل روض من رياض العلم والفن غرسا كريما ، وثمرات يانعا ، وأفكارا جديدة ، ونظريات مبتكرة ، لم يهتد إليها من قبلهم .

يشهد بذلك كل منصف خبير آثارهم ، ووقف على مدى جهودهم المشكورة ، ومساعدتهم الماثورة .

يقول (ويدمان) : « إن العرب أخذوا بعض النظريات عن اليونان ، وفهموها جيدا ، وطبقوها على حالات كثيرة مختلفة ، ثم أنشئوا نظريات جديدة وبحوثا مبتكرة ، فهم بذلك قد أسدوا إلى العلم خدمات لا تقل عن الخدمات التي أتت من مجهودات نيوتن ، وفراي ، ورنهجن^(١) » .

ويقول العلامة لوبون في مقدمة كتابه - حضارة العرب - :

(١) عن كتاب : نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية : هدية المقتطف لسنة ١٩٣٨ .

« كلما أمعنا في درس حضارة العرب ، وكتبهم العلمية ، واختراعاتهم ظهرت لنا حقائق جديدة ، وآفاق واسعة ، ولسرعان ما رأينا أن العرب أصحاب الفضل في معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين ، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمسة قرون موردا علميا سوى مؤلفاتهم .

وأنهم هم الذين مدنوا أوربا - مادة ، وعقلا ، وأخلاقا .

وأن التاريخ لم يعرف أمة أنتجت ما أنتجوه في وقت قصير ، وإنه لم يفقههم قوم في الإبداع الفنى .

ويقول أيضا : وتأثير العرب عظيم في الغرب ، وهو في الشرق أشد وأقوى ، ولم يتفق لأمة ما اتفق للعرب من النفوذ ، والأمم التي كانت لها سيادة العالم قد توارت تحت أعفار الدهر ، ولم تترك لنا غير أطلال دارسة .

والعرب لم تزل عناصر حضارتهم - ديانتهم ، ولغتهم ، وفنونهم - حية .
وشرعية الرسول ، وفنون العرب ، ولغتهم - أينما حلت ثبتت أصولها .

علم الكلام أو أصول الدين

إن من أجل العلوم التي كان للمسلمين فيها فضل السبق ، وشرف العناية البالغة « علم الكلام » المسمى بأصول الدين ، فقد وجهوا إليه مزيد عنايتهم ، وعظيم اهتمامهم ، فهدوا أصوله ، ورتبوا قواعده ، وقرروا مسائله ، وأعلوا بنيانه ، وشيدوا صروحه وأركانه ، وكتبوا فيه الأسفار الفسيحة الأرجاء ، وبحثوا فيه الأبحاث الشيقة الممتعة الدالة على سعة أفق الفكر وعمقه ، وتناولوا آراء حكماء اليونان قبلهم فنظروا فيها ، ودرسوها الدراسة الوافية ، وناقشوها ومحصولها أتم تمحيص ، وبينوا ما فيها من خلل في الفكر ، وفساد في النظر والرأى .

شكر الله لهم هذا السعى الحميد ، وأثابهم عليه الجزاء الأوفى في جنات النعيم .

إشارات المرام من عبارات الإمام

عنوان كتاب من أعظم كتب هذا الفن ، وأرفعها شأنًا ، وأعلاها كعبًا ، وأغزرها فائدة ، وأتمها عائدة ، وأحسنها ترتيبًا ، وأصفها تهذيبًا .

ألفه العلامة كمال الدين أحمد البياضى ، من أجلاء علماء الروم ، وأجمعهم لفنون العلم فى القرن الحادى عشر الهجرى .

شرح به مختصره الموسوم « بالأصول المنيفة للإمام أبى حنيفة » الذى جمعه من نصوص كتب الإمام أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه التى أملاها على أصحابه ، من الفقه الأكبر ، رواية ابنه حماد ، والفقه الأيسر ، رواية أبى مطيع الحكيم بن عبد الله البلخى ، « والوصية ، والرسالة » إلى أبى عثمان البتى فى الأرجاء ، كلتاها رواية الإمام أبى يوسف الأنصارى « والعالم والمتعلم » ، رواية أبى مقاتل حفص بن سلم السمرقندى .

ولقد ظل هذا الكتاب أحقابًا طويلة كنزًا دفينًا فى أحشاء الخزان و بطون القماطر ، أودرة قيمة فى مكثون الأصداف ، أوزهرة تتفتح عنها الأكام ، لتأخذ سبيلها إلى آفاق النور ، وعوالم الظهور ، ويم بها النفع العام والخاص ، فلا يظل النفع به مقصورا على نخبة ممتازة من حملة العلم ورجال البحث والتنقيب ، وقليل ما هم ، وكأنما عناء الشاعر بقوله :

درة من عقائل البحر بكر لم تخنها مثاقب اللآل

إلى أن قبض الله تعالى له أستاذنا الجليل العلامة الأمامى ، والمحقق الفهامة اللوذعى ، صاحب التحقيقات الباهرة ، والتعليقات النافعة ، الشيخ محمد زاهد الكوثرى حفظه الله ، فنوّه بالكتاب فيما علقه على كتاب « تبين كذب المفترى » ، وكتاب « اللمعة » ، و « التبصير فى أصول الدين » ، وجلا عن محاسنه ، وأظهر فضله ، وحض على نشره لينتفع به الخاص والعام .

فصادف ذلك أمنية طالما ترددت فى نفسى ، واعتلجت فى صدرى ، وهى نشر كتاب فى علم الكلام ، على طريقة إمام الهدى ، الإمام أبى منصور الماترىدى ، إذ كان غالب ما بأيدينا من الكتب المقررة المعروفة ، إنما هو على طريقة الإمام أبى الحسن

الأشعري رضى الله تعالى عنهما ، وجزاها الله تعالى عن الإسلام الجزاء الأوفى ، فكان ذلك كله حافزاً للبحث عن الكتاب والاطلاع عليه ، فوجدته كما يقول الشاعر :

كانت محادثة الركبان تخبرنا عن جعفر بن فلاح أحسن الخبر
حتى التقينا فلا والله ما سمعت أذننى بأحسن مما قد رأى بصرى
وحينئذ عقدت العزم على نشر الكتاب ، والقيام بما يجب له من عناية .

عملنا فى الكتاب

لقد كان رائدى فيما أقدمت عليه ، وهدفى الذى أرمى إليه أن أقدم لحملة العلم ومحبي البحث والاطلاع نسخة صحيحة معتمدة لهذا الأصل النفيس . وتحقيقاً لهذه الرغبة الملحة التزمت الأمور الآتية :

(١) تحقيق نصوص الكتاب ، وضبطها ضبطاً تاماً بتنقيتها مما يعرض للأصول المخطوطة من تصحيف ، وتحريف ، وزيادة ، ونقص .

(٢) مقابلة نصوصه على النسخ المخطوطة التى تيسر لنا الاطلاع عليها ، والإفادة منها ، وهى النسخ المحفوظة فى مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، ودار الكتب الملكية ، وبعض المكاتب الأهلية الخاصة .

أما مكتبة الأزهر فقد عثرنا فيها على مخطوطين نفيسين :

أحدهما فى مكتبة شيخ الإسلام العروسى ، وهو محفوظ تحت رقم [٣٢٧٤] عروسى ، ويقع فى مجلد بقلم معتاد سنة ١١٦٠ هـ ، ومجدول بالمداد الأحمر ، وأوراقه « ١٣٦ » ورقة ، ومسطرته « ٢٩ » سطراً — ٢١ سم ، ورمزنا لها فى التعليق بحرف « ع » .
وينفرد هذا المخطوط بزيادات لا توجد فى سواه ، وتكون فى بعض الأحيان كبيرة ، حتى لتصل إلى عشر صفحات ، وقد أثبتنا هذه الزيادة كغيرها ، ونبهنا عليها فى موضعها .

ثانيهما : فى المكتبة الزكية — فى القسم المحفوظ منها فى مكتبة الأزهر .

وهو فى مجلد بقلم معتاد بخط « محمد الأكراشى » الشافعى سنة ١١٥٩ هـ .

وفى أوله أوراق بخط مغاير فى « ٣٧٣ » ورقة ، ومسطرته ٢١ سطراً — ٢٣ سم تحت

رقم [٣١٢٦] زكى ، ورمزنا لها بحرف « ز » .

وأما المكتبة الملكية فقد عثرنا فيها على ثلاثة مخطوطات .

أحدها المقيد تحت رقم [٢٢٤] ونصفه الأول غاية في الصحة والإتقان .
وعلى هامشه تعليقات المؤلف ، وكثيرا ما يختم الكاتب التعليق بقوله : اه منه دامت
فوائده ، أو اه منه حرسه الله .

وهذه العبارة وأمثالها تقيدها أن النسخة كتبت في حياة المؤلف ، وأن الكاتب أحد
تلامذة المؤلف ، والله أعلم بحقيقة الحال .

وقد أفدنا منه كثيراً ، بل نقلنا من هوامشه ما رأينا أن الحاجة ماسة لذكره وأدرجناه
في ذيل الكتاب فيما علقناه عليه ونبهنا على ذلك ورمزنا لهذه النسخة بحرف « ا » .

ثانيها : المخطوط المقيد تحت رقم [٨٥٦] وهذا كثيراً ما يختلف هو وسابقه عن نسختي
الأزهر بزيادة ، ونقص ، وقد نبهنا على ذلك كله في موطنه ، ورمزنا له بحرف « ب » .

وما انفردت به نسخة عن أخواتها من زيادة ، فقد حرصنا على إثبات تلك الزيادة
في تعليقنا في الذيل ، فنكون بعملنا هذا قد أعطينا الباحث صورة صادقة للكتاب تمثل
مختلف نسخه .

وثالثها : المخطوط المقيد تحت رقم [٣٢٩] بمكتبة طلعت المحفوظة في دار الكتب
الملكية بالقاهرة ، وهو في جملة لا يخرج عن سابقه ، حتى إنه ليتفق معهما
في التصحيف أحياناً ، وقد رمزنا لهذه النسخة بحرف « ط » .

وأما المكاتب الخاصة فقد تفضل علينا حضرة صاحب الفضيلة أستاذنا العلامة
الشيخ محمد زاهد الكوثري بالكتابة إلى صديقه الأستاذ البعثة السيد أحمد خيرى باشا
ليسمح لنا بنسخة مكتبته العامة في روضة خيرى باشا ، فتفضل مشكوراً بإرسال نسخته
الكريمة ، فأفدنا منها كثيراً ، ورمزنا لها بحرف « خ » .

فضائل الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه

إن فضائل هذا الإمام الجليل ، الذى وجه وجهه خالصاً لله ، وقام بهمة لا تعرف الملل ،
وعزيمة لا يناها الكلل ، على إحياء الشرع والدين ، وإظهار معالم الفقه واليقين ، أشهر من
أن تحصى . فقد كانت حياته كلها جهاداً في سبيل الله تعالى ، وأن الله الذى لا يضيع أجر
من أحسن عملاً ، ولا يذهب عنده مثقال ذرة من خير ، قد كافأ هذا الإمام فرفع قدره ،
وأحيا ذكره ، ونشر في مشارق الأرض ومغاربها مذهبه . ولقد مضت القرون ، وخلت

السنون ، وأقوال هذا الإمام يتردد صداها في آذان حملة العلم من هذه الأمة المعصومة سلفاً وخلفاً .

وعلى الجملة ففضائل هذا الإمام كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها ، ولا يزال المثنون يلهجون بالثناء عليه ، حتى يظنوا أنهم بلغوا النهاية ، وأوفوا على الغاية ، فإذا هم لا يزالون في البداية .

يقول مسعر^(١) : رأيت^(٢) يصلي الغداة ثم يجلس للناس في العلم إلى أن يصلي الظهر ، ثم يجلس إلى العصر ، ثم إلى قريب المغرب ، ثم إلى العشاء ، فقلت في نفسي متى يتفرغ هذا للعبادة ؟ لاتعاهدنه .

فلما هدا الناس خرج إلى المسجد متطهراً ، فانتصب للصلاة إلى الفجر ، ثم دخل ولبس ثيابه ، وخرج لصلاة الصبح ففعل كما فعل ، ثم تعاهد على هذه الحالة ، قال فما رأيت بالليل نائماً ، ولا بالليل نائماً ، وكان يغفو قبل الظهر إغفاءة خفيفة .

وقرأ ليلة حتى وصل قوله تعالى : [فَمَنْ لَّهُ عَلَيْنَا وَوَاقِنَا عَذَابَ السَّمُومِ] ، فما زال يرددّها حتى أذن للفجر ؛ وردّ قوله تعالى : [بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ] ليلة كاملة في صلاته . وقالت أم ولد له : ما توسد فراشاً بليل منذ عرفته ، وإنما كان نومه بين الظهر والعصر بالصيف ، وأول الليل بمسجده في الشتاء .

وإننا لنضرع إلى الله تعالى أن يعيد الاسلام والمسلمين مجدّهم ، وسالف عزمهم ، وأن يبعث لهذه الأمة أئمة يهدونها سواء السبيل ، يلم الله بهم شملها ، ويرأب صدعها ، ويبصرها بهم الهدى ، فإذا هي مبصرة ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(١) مسعر بن كدام . قال الذهبي في الميزان : حجة إمام ، وقال الخزرجي في الخلاصة : مسعر بن كدام بكسر أوله أبو سلمة الكوفي أحد الأعلام ، قال القطان : ما رأيت مثله ، كان من أثبت الناس . وقال شعبة : كان يسمى المصحف لإتقانه . وقال وكيع : شككته في غيره ، وقال الحافظ ابن حجر في التقریب : ثقة ثبت فاضل . وقال السيد مرتضى الزبيدي في شرح القاموس : أبو سلمة مسعر بن كدام ككتاب الهلالي العامري إمام جليل شيخ السفيانيين أي الثوري وابن عينة ، وناهيك بها منقبة ، وفيه يقول الإمام عبد الله ابن المبارك : —

من كان مثمناً جليسا صالحا فليأت حلقة مسعر بن كدام

توفي سنة ١٥٣ ، وقيل ١٥٥ هـ

(٢) يعني أبا حنيفة .

التعريف بشارح الكتاب

هو العلامة : كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضى الرومى ^(١) الحنفى ، البسنوى الأصل ، قاضى العسكر ، وأحد صدور الدولة العثمانية من أجلاء علماء الروم ، وأجمعهم لفنون العلم ، كان صدراً عالماً وقوراً ، جسيماً ، عليه رونق العلم ، ومهابة الفضل ، اشتهر بالفقه وفصل الأحكام ، وشاعت فضائله ، وانتشرت في الناس محاسنه . أخذ العلم ببلاده عن والده ، وعن العلامة يحيى المنقارى وغيرهما من أفاضلهم ، وحج مع والده .

وحضر دروس الشمس البابلى بمكة لما كان أبوه قاضياً بها ، وأجازه في عموم طلبته وعمدته في العلوم شيخه المحقق المشهور العلامة « محمد بن على الآمدى » المعروف بملا جابى ^(٢) .

ثم علا شأنه ونبل قدره ودرس بالروم ، وأفاد الطلبة ، وبالع أفاضل العصر في الثناء عليه . شغل القضاء مدة طويلة ، وتقلب في مختلف حواضر دار الخلافة العلية ، فسار فيها سيرة حميدة ، سيرة القاضى العادل الذى لا تأخذه في الحق لومة لائم ، فكان في ذلك مثلاً عالياً ، ونبراساً هادياً ، أجزل الله ثوابه وثواب العلماء العاملين من أمثاله .

ففي سنة سبع وسبعين وألف هجرية أسند إليه منصب القضاء بحاضرة حاب الشهباء ، فاعتنى به أهلها ، وبالقوا في توقيره وتعظيمه ، وجرى له مع مفتيها العلامة محمد بن حسن الكواكبى مباحثات ومناقشات كثيرة ، دوت واشتهرت عنهما ، ثم صرف ، وولى قضاء بورسه .

وفي سنة ثلاث وثمانين بعد الألف أسند إليه منصب قضاء مكة ، فسار أحسن سيرة ، وعقد بمجلس الحكم درسا .

(١) نسبة إلى بلاد الروم ، وليس نسباً له .

(٢) محمد بن على الآمدى . كان نسيج وحده في العلوم العقلية ، غواصاً على دقائق العلوم ، وكان السلطان « مراد الرابع » المعروف بشدة البطش مر بديار بكر في أثناء عودته من بغداد فاقى هناك هذا العالم الجليل وكان يبلغه صيته في العلوم ، فاستصحبه إلى دار السلطنة ، وقال له : اختر علماء العاصمة لتكون على بينة من منازل العلماء في العلم والفضل ، وهذه الحادثة تدل على ما كان له من عظيم الشأن في نظر السلطان وبقي ينشر العلم في الاستانة مدة طويلة ، بلنى كل احترام . ثم عين لقضاء القضاة ببغداد ثم بالشام فتوفي بها سنة ١٠٦٦ .

وكان مما قرأه شرحه على الفقه الأكبر وغيره من كتب الإمام أبي حنيفة الذي سماه : « إشارات المرام من عبارات الإمام » ، وهو شرح استوعب فيه أبحاثا كثيرة ، وأحسن فيه كل الإحسان ، وقد كتب أهل الحرمين منه نسخا ، إذ كان شرحا بديعا لم يسبق إليه في حسن العبارة ، وجودة السبك .

قال في خلاصة الأثر [١ — ١٨١] وقد رأيت بالروم واستفدت منه .

قلت : وهو هذا الشرح الذي نحن بصدد إخراجه ونشره ليعم نفعه ، وفقنا الله تعالى لما فيه رضاه .

ثم صرف عن قضاء مكة ، وقدم دمشق .

وقال أيضا في خلاصة الأثر : واجتمعت به فرأيت به جبلا من جبال العلم راسخ القدم اهـ . وهي شهادة جلييلة لها قيمتها من مثل المحي العالم المفضل للمؤرخ الثقة .

ثم ولي قضاء العسكر بالروم أبلي وصار هو المشار إليه ، وقضاء العسكر : هو رئاسة قضاة المملكة العثمانية .

واتفق أن يوم ولايته كان يوما كثير الثلج ، فأنشد المحي لبعض خفدته قوله فيه :
والأرض سرت به لهذا قد لبست حلة البياض

صديقه في الحق :

وقع في أيام قضائه في القسطنطينية أنه رفع إليه أن امرأة ثبت عليها الزنا وشهد بذلك أربعة على الوجه الذي يقتضى الرجم ، فحكم برجم المرأة .

فسمع بذلك الموالي ، وقضاة العساكر ، فحاولوا أن يثنوه عن ذلك بأن هذا وإن كان أمرا شرعيا ، لكنه ينكر في مثل هذه الأعصار ، والأولى دفع ذلك بحيلة ووجه شرعي مخلص في الظاهر ، فامتنع وأبى عليهم ذلك ، وأمر بإجراء الحكم الشرعي وتنفيذه ، فأرضى بذلك ربه ، وأرضى رسوله ، وأجرى أحكام الشرع بل أحيائها ، فله أجر من أحيأ سنة أماتها الظالمون ، وأقام حدا من حدود الله عطله الباغون .

نعم إن ذلك قد كان سببا في انحراف ذوى الشأن في ذلك العهد عليه ، ولم تطل إقامته بالقضاء بعد هذه الحادثة ، ولكنه ربح إذ خسروا ، وظفر وفاز إذ خابوا ، وله عند الله ما هو أعلى وأجل وأبقى ، رحمه الله رحمة واسعة ، وأثابه ثوابا جزيلا

يوسف عبد الرزاق

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه الإعانة ومنه التوفيق

حامداً لمن شيد أصول الدين ، بمحكات كتابه المبين ، ومصلحاً على من سدّد قواعده اليقين ، ببينات خطابه المتين ، وعلى آله وصحبه الهادين ، إلى سنن سنته داعين ، والأئمة التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، لاسيما سابقهم في إظهارها بالتدوين ، إمام الأئمة أبي حنيفة الكوفي أكرمهم الله تعالى في عليين ، حيث أملاها على أصحابه المتقين ، في الفقه الأكبر ، والفقه الأبسط ، والرسالة ، وكتاب العالم ، والوصية المروية في كتب المحققين ، من المتقدمين والمتأخرين ، وهي طوابع مسائل يشرق بهجتها وجه اليقين ، ومطالع دلائل يهتدى بمعانها إلى دقائق أصول الدين ، سلك فيها منهاجاً بديعاً في إشارات التحقيق ، واستولى على الأمد الأقصى في تلويحات التدقيق ، فكلام الإمام إمام الكلام لأهل التوفيق ، لكن لوقوعها بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق ، فسألني ذلك بعض من بضبطها ونشرها يليق ، فجمعت بينها بترتيب أنيق ، ضاماً إليها نبذاً مما روى عنه أئمة التحقيق ، في تنقيح تنباج به أصول الدين صباحاً ، وتبين قواعد المتكلمين براحاً^(١) ، وترتيب به تتبخر دلائل اليقين انضاحاً ، وتتساقط شبه المخالفين افتضاحاً ، ثانياً للقصد إلى شرح مدلولات الكلام ، في تقرير المسائل ، وتحرير^(٢) دلائل المرام ، وكشف مرموزات ألحاظ الإمام ، في إزاحة شبه المخالفين في كل مقام ، مؤكداً في جميع ذلك بالنقل عن فحول أئمة الكلام منبهاً في الحواشي على منازل فيه أقسام الأقوام ، ناقلها فيها لمسانيد الإمام أكثر الطرق عن الأئمة الأعلام ، وسميته :

« إشارات المرام من عبارات الإمام »

سائلاً من الملك العلام التسديد والتوفيق في كل مقام .

(١) في المصباح : البراح مثل سلام : المكان الذي لاسترة فيه من شجر وغيره اهـ .

(٢) في ز ، ح ، ع : تجريد .

(بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد الله كفاء^(١) أفضاله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ؛ فهذا ما سئلت جمعه وترتيبه ، وتهذيبه عن المكررات وتقريبه) بحذف الأسئلة لتكون الأجوبة جملاً تامة (من الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة) رضى الله تعالى عنه . وهو أول من دون الأصول الدينية ، وأتقنها بقواطع البراهين اليقينية ، في مبادئ أمره بعباد رأس المائة الأولى ، وإنما كانت رسائل من تقدمه في رد الخوارج والقدرية ، ففي التبصرة^(٢) البغدادية : أن أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ، ألف فيه الفقه الأكبر ، والرسالة في نصرة أهل السنة ، وقد ناظر فرق الخوارج ، والشيعة ، والقدرية ، والدهرية . وكان دعائهم بالبصرة فسافر إليها نيفاً وعشرين مرة وقصصهم بالأدلة الباهرة ، وبلغ في الكلام إلى أن كان المشار إليه بين الأنام ، واقتفى به تلامذته الأعلام ، ففي المناقب^(٣) الكردية وغيرها عن الإمام خالد بن زيد العمري أنه كان الإمام أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وحجاج بن أبي حنيفة . قد خصموا بالكلام الناس : أي ألزموا المخالفين . وهم أئمة العلم .

وعن الإمام أبي عبد الله الصيمري أن الإمام كان متكلم هذه الأمة في زمانه ، وفقههم في الحلال والحرام .

(١) في نسخ المتن « على » .
(٢) التبصرة البغدادية: كتاب حافل نفيس للإمام الكبير حجة المتكلمين ، ولسان أئمة الدين ، نرد زمانه ، وواحد أقرانه في معارفه وعلومه ، وكثرة الفرر من تصانيفه أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي التيمي ، قدس الله روحه ، المتوفى سنة ٤٣٩ هـ ، وقد طبع كتابه هذا في استامبول في مطبعة الدولة سنة ١٩٢٨ تحت عنوان : أصول الدين .
ولهم تبصرة أخرى تعرف بالتبصرة الفلسفية للإمام أبي المعين النسفي من أقران حجة الإسلام الغزالي ، وهي على مشرب الماتريدي ، وسابقتها على طريقة الإمام الأشعري ، رضى الله عنهم أجمعين وجزائهم الجزاء الأوفى يوم الدين .

قلت : وعبارته التي أشار إليها العلامة البياضى ههنا هكذا : —
« وأول متكلميهم — أي أهل السنة — من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي ؛ فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه [كتاب الفقه الأكبر] ، وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة أن الاستطاعة مع الفعل ، ولكنه قال : إنها تصلح للضدين ، وعلى هذا قوم من أصحابنا ، وقال صاحبه أبو يوسف في المغتلة لهم زنادقة ؛ وللشافعي كتابان في الكلام أحدهما : في تصحيح النبوة والرد على البراهمة . والثاني : في الرد على أهل الأهواء » اه مختصراً .
(٣) انظر عبارة المناقب الكردية في ص « ٣٨ » من الجزء الأول بمطبعة دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند بمحروسة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢١ هـ .

أخذ العلم عن سبعة من الصحابة ، وثلاثة وتسعين من التابعين ؛ أدرك أبا الطفيل^(١) عامر بن وائلة الكنانى ، وأنس بن مالك الأنصارى ، والهرماس بن زياد الباهلى ، ومحمود بن الربيع الأنصارى ، ومحمود بن لبيد الأشجلى ، وعبد الله بن بسر المازنى ، وعبد الله بن أبي أوفى الأسلمى رضى الله تعالى عنهم ، ولزم الإمام حماد بن أبى سليمان الأشعرى زمنا طويلا فعرف به ، وإلا فهو أخذ عن أصحاب عمر رضى الله عنه عن عمر ، وعن أصحاب ابن مسعود رضى الله تعالى عنه عن ابن مسعود ، وعن أصحاب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما عن ابن عباس ممن يبلغ العدد المذكور - بالكوفة ، والبصرة ، والحجاز فى حجه سنة ست وتسعين وبعده ، وظهر فيه مصداق قوله عليه الصلاة والسلام : « طُوبَى لِمَنْ رَأَى نَبِيَّيَّ وَأَمَّنَ بَيْنِي ، وَطُوبَى لِمَنْ رَأَى مَنْ رَأَى نَبِيَّ » رواه كثير من الأئمة عن على وأنس ، وأبى موسى الأشعرى ، وأبى سعيد الخدرى ، ووائلة بن الأسقع ، ووائل^(٢) ابن حُجْر رضى الله تعالى عنهم ، ومصداق قوله عليه الصلاة والسلام : « لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مُعْلَقًا بِأَثَرِيَا لَنَالَهُ رِجَالٌ مِنْ أُنْبَاءِ فَارِسَ » رواه أحمد بن حنبل ، وأبو نعيم عن أبى هريرة ، والطبرانى عن ابن مسعود ، وأبو بكر الشيرازى عن قيس بن سعد بن عبادة رضى الله تعالى عنهم ، وفى رواية لأحمد : « لَتَنَالُوهُ قَوْمٌ مِنْ أُنْبَاءِ فَارِسَ » ، ومصداق قوله عليه الصلاة والسلام : « يَبْتَغِ اللَّهُ تَعَالَى لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ

(١) أبو الطفيل عامر بن وائلة الكنانى اللبى ، توفى بحجة سنة ١٠٢ هـ ؛ كما فى « الإصابة لمعرفة الصحابة » للحافظ ابن حجر السقلانى . وأنس بن مالك الخزرجى خدام رسول الله صلى الله عليه وسلم . توفى بالبصرة سنة ٩٣ هـ ، وقد رآه الإمام حين جاء إلى الكوفة ، وأخذ عنه كما فى طبقات الحافظ بن سعد وغيرها . والهرماس بن زياد الباهلى ، توفى باليمامة سنة ١٠٢ هـ ؛ كما فى شرح الأنفة للحافظ العراقى ، وتوفى محمود بن الربيع الأنصارى بالمدينة سنة ٩٩ هـ ؛ كما فى مناقب الإمام للحافظ ابن حجر الهيثمى . ومحمود بن لبيد الأشجلى توفى بالمدينة سنة ٩٦ هـ ، وفيها حج الإمام أبو حنيفة كما فى مناقب الإمام للمناظر الدمشقى ، وتوفى عبد الله بن بسر المازنى بالشام سنة ٩٦ هـ ؛ كما فى الإصابة . وعبد الله بن أبي أوفى الأسلمى ، توفى بالكوفة سنة ٨٨ هـ أو بعدها كما فى فتاوى الحافظ السقلانى . وولد الإمام سنة ٨٠ هـ بالكوفة باتفاق الأئمة اه منه دامت فوائده ، كذا فى هامش المخطوط المحفوظ تحت رقم ٣٢٤ فى المكتبة الملكية المصرية .

(٢) قال فى الإصابة : وائل بن حجر بضم الحاء وسكون الجيم : ابن ربيعة بن وائل بن يعمر ، ثم قال : كان أبوه من أقبال اليمن ، ووفد هو على النبي صلى الله عليه وسلم ، واستقطعه أرضا فأقطعها إياها ، وبعث معه معاوية ليتسلمها فى قصة له معروفة ؛ نزل الكوفة ، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ومات فى خلافة معاوية . وقال أبو نعيم : أصعبه النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر ، وأقطعته وكتب له عهدا وقال : هذا وائل سيد الأقبال ، ثم نزل الكوفة وعقبه بها ، وقال ابن حبان : كان بقية أولاد الملوك بحضر موت ، وبشر به النبي صلى الله عليه وسلم قبل موته ، وأقطعته أرضا ، وبعث معه معاوية ؛ فقال له أردفنى ، فقال : لست من أرداف الملوك ، فلما استخلف معاوية قصده فلقاه وأكرمه ، قال وائل : فوددت لو كنت حملته بين يدي اه .

لَهَا دِينَهَا» رواه أحمد بن حنبل وأبو داود والطبراني ، والحاكم ، والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه . فإنه أكملهم الذي عيّنه الوجود ، ومفردهم الذي يدخل دخولا أوليا في ذلك المقصود ، حيث لم يوجد من فارس مثله في إعلاء معالم اليقين ، وإظهار الأحكام بالاستنباط والتدوين . إذ بلغت مسأله المنقولة عنه نصا - خمسمائة ألف - كما ذكره الإمام أبو الفضل الكرماني وغيره . وأخذ عنه - خمسمائة وستون شيخا - بلغ منهم رتبة الاجتهاد - ستة وثلاثون إماما - وكتب ما أملاه من الأصول ولأحكام أربعون إماما كما في رسالة الإمام حافظ الدين الكردري .

والظاهر المتبادر من بعث المجدد على رأس المائة ابتداءؤه في اثنيائه ، ويمتد إلى آخر عمره . والحمل على القبض فيها كما ظن^(١) تعكيس ، وكذا الظاهر تعدد المائة^(٢) إبقاء للفظ على عمومته كما وله أجلة من الأئمة ، فقد بان لأولى الأفهام أنه وفقّ لمذلولات الأحاديث الثلاثة وخص بمزايا الإكرام (جمعتهما من نصوص كتبه التي أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر^(٣) ، والرسالة^(٤) ، والفقه^(٥) الأبسط ، وكتاب العالم^(٦) ، والوصية^(٧)) ، برواية

(١) ظه بعض المحدثين اهـ .

(٢) كذا في : ع ، وفي : خ ، ز ، ا هـ المؤيد .

(٣) رواية أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي .

قال المولى أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده في مفتاح السعادة جزء ٢ ، ص ٢٩ : إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى تكلم في علم الكلام مثل كتاب « الفقه الأكبر » و « كتاب العالم والتعلم » إذ صرح فيها بأكثر مباحث علم الكلام ، وما قيل إنهما ليسا له بل لأبي حنيفة البخاري - فن اختراعات المعترلة زعماء منهم أن أبا حنيفة رحمه الله على مذهبهم ، وقد قال العلامة حافظ الدين البرازي في كتابه في مناقب أبي حنيفة رحمه الله : إن رأيت بخط العلامة مولانا شمس الدين الكردري البرانقيني العمادي هذين الكتابين ، وكتب فيهما أنهما لأبي حنيفة ، وقد تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشايخ ؛ مثل فخر الإسلام البردوي ذكرهما في أصوله ، ومثل الشيخ عبد العزيز البخاري ذكرهما في [شرحه لأصول فخر الإسلام] .

(٤) رواية أبي يوسف ، أفاده شيخنا الكوثري .

(٥) رواية أبي بكر محمد بن محمد السكاساني ، عن علاء الدين السمرقندي ، عن أبي المعين النسفي ، عن أبي عبد الله الحسين بن علي ، عن أبي مالك نصران بن نصر الحنظلي . ح ، ورواية أبي زكريا يحيى بن مطرف ، عن أبي صالح محمد بن الحسين ، عن أبي سعيد سعدان بن محمد بن بكر بن عبد الله البستي الجرمي ، وهما عن أبي الحسن علي بن أحمد الفارسي عن نصر بن يحيى ، عن أبي طليع الحكم بن عبد الله البلخي ، عن أبي حنيفة [كما في المجموعة ٦٤ م والمجموعة ٢١٥ م بدار الكتب الملكية المصرية] ، أفاده شيخنا المحقق العلامة الكوثري في تأنيبه ص ٧٣ .

(٦) رواية الإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي ، عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني ، عن محمد بن مقاتل الرازي ، عن أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي ، عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى . اظهر التأنيب ص ٨٥ - ٨٦ .

(٧) رواية أبي يوسف ، أفاده شيخنا الكوثري .

الإمام حماد بن أبي حنيفة ، وأبي يوسف الأنصارى ، وأبي مطيع الحكم بن عبد الله الباغي ، وأبي مقاتل حفص بن سلم^(١) السمرقندى) وروى عنهم من الأئمة إسماعيل بن حماد ، ومحمد بن مقاتل الرازى ، ومحمد بن سماعة التميمى^(٢) ، ونصير بن يحيى الباغي ، وشداد ابن الحكيم الباغي وغيرهم . وذكر الإمام فخر الإسلام على بن محمد البزدوى فى أول أصوله جملة من الفقه الأكبر ، وكتاب العالم ، والرسالة ، وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة فى شروحه من الكافى لحسام الدين السفغانى ، والشامل لقوام الدين الاتقانى ، والشافى لجلال الدين السكرلانى ، وبيان الأصول لقوام الدين الكاكي ، والبرهان للبخارى ، والكشف لعلاء الدين البخارى ، والتقرير لأكمل الدين البابرى ، وذكر الرسالة بتمامها فى أواخر خزانة الأكل للهمذانى ، وذكرها الإمام الناطقى فى الأجnas ، وذكر كثير من مسائل كتاب العالم فى المناقب للإمام العالم العلامة نجم الدين عمر النسقى ، والمناقب الخوارزمية ، والكردرية ، والكشف للإمام أبى محمد الحارثى السبذمونى ، وبعضها فى باب نكاح أهل الكتاب من المحيط البرهانى ، وذكر بعض مسائل الفقه الأكبر شيخ الإسلام الشيخ محمد بن إلياس فى فتاواه والإمام ابن الهمام فى المسيرة ، وذكر بعض مسائل الفقه الأيسر للإمام أبو المعين النسقى فى التبصرة فى فصل التقليد وغيره ، ونور الدين البخارى فى الكفاية فى فصل التنزيه وغيره ، وحافظ الدين النسقى فى الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار ، وأبو العباس الناطقى فى الأجnas ، والقاضى أبو العلاء الصاعدى فى كتاب الاعتقاد ، وأبو شجاع الناصرى فى البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوى ، وأبو المحاسن محمود بن السراج القنوى فى شرحها أيضا وشرحه الفقيه عطاء بن على الجوزجاني ، وذكر الوصية بتمامها للإمام صارم المصرى فى نظم الجمان ، والقاضى تقي الدين المصرى^(٣) فى الطبقات السنية ، والقاضى أبو الفضل

(١) هذا هو الصواب على ما فى كتب الرجال ، وإن أطلعت جميع الأصول على أنه | ابن مسلم | وهو تصحيف .

(٢) هذا هو الصواب كما فى نسخ الدار ، ا ، ب ، والجواهر المضية ، والفوائد البهية ، والطبقات السنية للتميمى وفى ز : التميمى ، وفى : خ ، ع ، النهى ، وهو تصحيف .

(٣) فى هامش « ب » ما يأتى : —

والقاضى تقي الدين هو عبد الوهاب السبكى ، ذكر فى طبقات الشافعية قصيدة رويها حرف النون ، يذكر فيها المسائل التى وقع الخلف فيها بين الأشاعرة والماتريدية ، وهى فريدة فى بابها كتبه حسن العطار عفى عنه . قلت فهذه النسخة لها قيمة تاريخية عظيمة لاشتغالها على خط العلامة المحقق شيخ الإسلام الشيخ حسن العطار الذى ذاعت كتبه ومصنفاته وطارت شهرتها فى سائر الأقطار رحمه الله تعالى .

محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية ، وذكر بعض مسائلها الإمام ابن الهمام في المسيرة ، وشرحها الشيخ أكل الدين البارتني فقدّم ذكر رجل من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها في ثلاثين كتابا من كتب الأئمة رحمهم الله تعالى . وإنما أنكرها المعتزلة ونسبوها إلى محمد بن يوسف البخاري المعروف بأبي حنيفة لما فيها من إبطال أصولهم الزائفة ، وادعائهم كون الإمام منهم كما في المناقب الكردية ، وقد رواها الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي الأنصاري عن الإمامين أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني وأبي نصر أحمد بن العياضي عن أبي سليمان موسى الجوزجاني عن الإمامين أبي يوسف ومحمد . وروى ^(١) عن الإمامين نصير بن يحيى ، ومحمد بن مقاتل الرازي عن أبي مطيع الحكم ابن عبد الله ، وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي عن إمام الأئمة ، وحقق ^(٢) تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلة وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية . فليس الماتريدي من أتباع الإمام الأشعري لكونه أول من أظهر مذهب أهل السنة كما ظن ^(٣) .

وما قيل ^(٤) إن معظم خلافه من الخلافات اللفظية وهم - بل معنوي . لكنه في التفاريع التي لا يجري في خلافها التبديع ، ولأن الماتريدي مفصل لمذهب الإمام وأصحابه المظهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السنة ، فلم يحل زمان من القائمين بنصرة الدين وإظهاره كما فصل في التبصرة النسفية ، وكيف لا ؟ وقد سبقه أيضا في ذلك الإمام أبو محمد عبد الله ^(٥) بن سعيد القطان ، وله قواعد وكتب وأصحاب ، ومخالفاته للحنفية لا تبلغ عشر

(١) الضمير عائد إلى الإمام أبي منصور الماتريدي السالف الذكر ؛ إشارة إلى أنه أخذ عنهما كما في الجواهر المضية ، لا عن العياضي فقط كما في شرح المقاصد اه منه كذا في « ١ » .

(٢) أي الماتريدي .

(٣) أي كما ظنه الفاضل عصام الدين في حواشي النسفية ، وقال بما ذكر الشيخ على القاري في شرح للشكاة اه منه كذا بهامش المخطوط رقم ٢٢٤ المحفوظ بدار الكتب الملكية المصرية .

(٤) في هامش « ب » أظن قائله العلامة السبكي في منظومته في ذلك المشهورة .

(٥) هو عبد الله بن سعيد ، ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان أحد أئمة التكلمين . وكتابه : بضم الكاف وتشديد اللام ، مثل خطاف لفظا ومعنى ؛ لقب به لأنه كان لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشيء .

فإن قلت : كيف قيل ابن كلاب ، وهو على هذا كلاب لا ابن كلاب - قلت : كما يقال ابن بجدة الغني وأبو عذرة وأنحاء ذلك ؛ ذكره أبو عاصم العبادي في طبقة أبي بكر الصيرفي ، ولم يزد على أنه من =

مسائل كما في سيرة الظهيرية . والإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي الرازي^(١) ، وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب . وألف الإمام محمد بن فورك الأصفهاني كتاب اختلاف

المتكلمين ، وذكره ابن النجار في تاريخ بغداد ذكر من لا يعرف حاله فقال : ذكره محمد بن إسحاق النديم في كتاب الفهرست ، وقال إنه من أئمة الحنوية ، وله مع عباد بن سليمان مناظرات ، وكان يقول إن كلام الله هو الله ، وكان عباد يقول : إنه نصراني بهذا القول ، ووفاة ابن كلاب فيما يظهر بيد الأربين ومائتين بقليل ، وليس ابن النجار من فرسان هذا الميدان ، ولا هو من أهل هذه الصناعة ، فسا كان أجدره أن لا يتعرض لما لا يحسن .

وأما محمد بن إسحاق النديم : فقد قال الإمام تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي في الطبقات الكبرى : كان فيما أحسب معتزليا ، وله بعض المسيس بصناعة الكلام ، وعباد بن سليمان من رؤوس الاعتزال ، فإنما يذكر ما يذكره تشديما على ابن كلاب ، وابن كلاب على كل حل من أهل السنة ، ولا يقول هو ولا غيره ممن له أدنى تمييز إن كلام الله هو الله ؛ إنما ابن كلاب مع أهل السنة في أن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ، ثم تفرد هو وأبو العباس القلانسي عن سائر أهل السنة ، فذهبوا إلى أن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث هذه الأمور ، وقدم الكلام النفسى ، وإنما يتصف بذلك فما لا يزال فلزمهما أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته ، فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه فيها أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول .

ورأيت الإمام ضياء الدين الخطيب والد الإمام فخر الدين الرازي قد ذكر عبد الله بن سعيد في آخر كتابه [غاية المرام في علم الكلام] . فقال : ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه ، وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل اهـ ، وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبدالله؟ فلم أتحقق إلى الآن شيئا اهـ ملخصا من الطبقات الكبرى للإمام تاج الدين السبكي .

قلت : وما نقله عن الإمام ضياء الدين الخطيب رأيت مثله في التبصرة البغدادية للإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى قدس الله روحه .

(١) قوله : [أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي الرازي] هذا خطأ من البياضى ، وتابعه عليه الزبيدي في شرح الإحياء والذي يصح أن يقال فيه : إنه سابق على الإمام الأشعري أو معاصر له إنما هو قلانسي آخر ، وهو على ما في [تبين كذب المفتري] لابن عساكر أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد قال فيه ابن عساكر في التبيين : إنه من معاصري أبي الحسن رحمه الله ، وكتب عليه شيخنا الكوثري فقال : بل هو متقدم على الأشعري من حيث الذب عن السنة ، وأعلى طبقة منه ، وكان لأن السنة قبل رجوع الأشعري عن الاعتزال ، والأشعري تأخر عنه ذبا عن السنة ووفاة وإن أدركه سا ، وقال الإمام أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة إن ابن فورك ألف [كتاب اختلاف الشيخين القلانسي والأشعري] اهـ .

ولهم قلانسي آخر في الطبقة الثانية من الأشعري ، وهو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله القلانسي الرازي . ثم لهم قلانسي ثالث في طبقة ابن فورك ؛ وهو أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي [ولد الثاني] ، وقد التبس هذا بالأول على الزبيدي في شرح الإحياء اهـ كلام شيخنا الكوثري . قلت : قد عرفت أن هذا الالتباس إنما هو في الحقيقة التباس على البياضى والزبيدي ناقل لكلامه .

والإمام أبو العباس القلانسي ذكره في التبصرة البغدادية ، وقال زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا ، ولعل في هذا ما يكشف لنا عن نواحي عظمة هذا الإمام الجليل رضى الله عنه ، وجزاه عن الحق والسنة ما هو أهل له .

الشيخين القلانسي والأشعري كما في التبصرة النسفية (وألحقت بها عشرين مسألة : كلامية عن روايات الأئمة) الإمام أبي يوسف ، ومحمد ، والحسن بن زياد ، وأسد بن عمرو ، ويوسف بن خالد السّمي ، وعبد الكريم الجرجاني ، وأبي عصمة المروزي - وجدتُها في كتب المشايخ المذكورين (وأربعين حديثاً اعتقادياً من مسانيد العلية) بتخريج الإمام محمد بن الحسن ، والإمام أبي محمد الحارثي ، وأبي القاسم طلحة بن محمد ، وأبي الحسين أحمد ابن المظفر ، ومحمد بن عبد الباقي الأنصاري وأبي بكر أحمد الكلاعي ، وأبي عبد الله بن خسرو الباجي ، والقاضي^(١) عمر بن الحسن الأشثاني ، والقاضي أبي زكريا موسى الحصكفي ، وأبي عبد الله محمد الخوارزمي رضي الله تعالى عنهم (ورتبها على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة ، وهي لجميع الأصول حاوية) كما سيأتي بيانه معماً الإشارة للرمز والتلويح في العبارة ، ومعماً المسائل لمعانيها اللغوية ، والطرق لتخريجات الأئمة روما للاختصار وطلباً لبديع التقصار .

وإنما رتبنا على ذلك أخذاً من الفقه الأيسر ، والوصية - لأن المذكور في الكتاب إما المقاصد ، أو ماله ارتباط بها . والثاني إما أن يكون للشروع في المقاصد على وجه البصيرة الكاملة - توقف عليه أولاً : الأول : المقدمة ، والثاني : الخاتمة .

والبحت عن المقاصد إما من حيث التصديق بأحوال الموضوع للفن من أحوال الصانع إجمالاً - وهو الباب الأول - وإما من حيث التصديق بأحواله تفصيلاً - فأما أن يكون من صفاته الذاتية وما يرجع إليها وهو - الباب الثاني - ، أو من صفاته الفعلية وما يرجع إليها وهو - الباب الثالث - ، وهذا وجه ضبط مسهل للاستقراء دون وجه حصر عقلي ، فإن من رame ارتكب شططاً .

ولما كان من حق من ابتدأ في أمر ذي بال أن يبتدئ بالتسمية والتحميد للنعمة المتعال للحديثين المشهورين (قال) الإمام (في) بدء (كتاب العالم : بسم الله الرحمن الرحيم) أي متلبساً باسم مختص بذات جامع لصفات الكمال . منها إرادة^(٢) الإحسان الكثير ، وإرادة مستمر^(٣) الإفضال أبتدئ المقال .

(١) هذا هو الصواب وفي : ع ، ط : عياض ، وهو تصحيف .

(٢) إشارة إلى معنى الرحمن .

(٣) إشارة إلى معنى الرحيم .

فذكر الاسم تنبيه على أن التلبس والتبرك به دون ذاته المقدس عن التلبس لالته العظيم
أودفع اليمين^(١) كما ظن لاندفاع الضرورة ومنع المقام مع الخلاف فيه ، وإضافته إلى العلم المرتجل
للذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الكمالية تنبيه على تعميم التلبس لجميع الأسماء الدالة
على الصفات ، وليس الإضافة بيانية بناء على كون الاسم عين المسمى كما ظن ، ولا بمعنى
التسمية لمنع التلبس وعدم الضرورة ، ويحتمل كون الباء للاستعانة ، وعلى كل وجه يحتمل
التعلق باسم أو فعل ، وعلى كل فهو مقدم أو مؤخر ، وعلى كل فهو خاص كالتأليف أو عام
كالابتداء ، وعلى كل فالاسم من السموات أو من الوسم ، وعلى كل بإضافته إلى الجلالة إما
الاختصاص لذاته وضعاً أو في الجملة ، وقال : (الحمد لله) منشأ للثناء بتعظيم الفاعل المختار ،
كما هو المعنى اللغوي المختار ، أولما يشعر بتعظيم المنعم عرفاً وهو الشكر لغة ، ففي الاسمية
تنبيه على أن جنس الثناء ثابت له بلا شائبة احتمال كما في الفعلية المتضمنة للأخبار بحمد
نفسه المحتملة للصدور مع الغفول عن معناه .

فالمراد بالحمد معناه اللغوي أو العرفي ، ولكل واحد احتمالات أربعة : إرادة الحمد من
حيث هو ، أو الحامدية ، أو الحمودية ، أو المعنى العام لكل منها ؛ والمراد بلام التعريف
الجنس ، أو الاستغراق ، أو العهد الذهني ، أو العهد الخارجي ، و بلام الاختصاص —
اختصاص الجنس بمدخوله ، أو اختصاص الصفة بالموصوف ، ففي القرينتين مائة وثمانية^(٢)
وعشرون وجهاً .

(١) للرد على من يقول : « لم يقل « بالله » بحذف الاسم للفرق بين اليمين ، واليمين أي التبرك ،
وحاصل الرد : أنه لا ضرورة تدعو لهذه التفرقة ، والمقام يمنع منه ، فإن المقام مقام تبرك لا قسم .
(٢) القرينتان هما عبارتا التسمية والتحميد ، ويأتي في كل قرينة منهما أربعة وستون وجهاً ؛ أما
عبارة التسمية فلأن الباء إما للعلاصة أو للاستعانة ، وعلى كل فيما أن تتعلق باسم أو فعل ، فهذه أربعة ؛
وعلى كل فهو مقدم أو مؤخر ، فهذه ثمانية ؛ وعلى كل فهو خاص أو عام ، فهذه ستة عشر وجهاً ؛ وعلى كل
فالاسم من السموات أو الوسم ، فهذه اثنان وثلاثون وجهاً وعلى كل بإضافة الاسم إلى الله ؛ إما للاختصاص لذاته
وضعاً أو في الجملة ، فهذه أربعة وستون وجهاً ، وكذلك يقال في عبارة التحميد : المراد بالحمد معناه اللغوي
أو العرفي ، ولكل احتمالات أربعة ، فهذه ثمانية ؛ والمراد بلام التعريف الجنس أو الاستغراق أو العهد
الذهني أو العهد الخارجي ، فهذه اثنان وثلاثون وجهاً ؛ وعلى كل فالمراد بلام الاختصاص اختصاص الجنس
بمدخوله أو اختصاص الصفة بالموصوف ، فهذه أربعة وستون وجهاً ؛ فإذا جمعت إلى سابقها كان المتحصل
مائة وثمانية وعشرين وجهاً .

بإنشاء الدعاء لصلحاء الأمة ، وتنبيهها على أن الآل يعبر العلماء العاميين فإنهم المختصون بالرسول من حيث العلم كما في المفردات ، وعلى التعميم المأمور به في الدعاء كما ورد في التشهد ، وعلى دخول ذوى القربى منه عليه الصلاة والسلام وصحابه فيهم دخولا أولياء .

المقدمة

لما كان من حق من حاول علما أن يتصور حقيقته أولا ليكون على بصيرة في طلبه ومنه (ويعرف ^(١) اسمه المنوّه لسماء ، وموضوعه ، وماله من شرف حواه ، وغاية جهده وجدواه وما أخذ علمه ومبناه) وما هو المطلوب من فحواه ، كان جديراً بأن يصدر بها الكلام فلذا صدر بها الإمام (قال في الفقه الأيسر) مشيراً إلى تعريفه ، واسمه ، ومنهياً على استيجاب فهمه (اعلم أن الفقه) هو التوصل إلى علم غائب يعلم شاهد لغة كما في المفردات (في) أصول (الدين) وهو الوضع الإلهي السائق لذوى العقول باختيارهم الحمود إلى ما هو خير لهم بالذات وسيأتى بيانه (أفضل من الفقه) في فروع (الأحكام) وهي آثار الخطاب الأزلى المتعاق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير أو الوضع من السببية والشرطية والمسانعة لابتناء ثبوتها عند المكلف على الفقه في الدين والتصديق به وابتناء أعماله عليه كما سيشير إليه ولقوله عليه الصلاة والسلام : « مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهِهِ فِي دِينِ اللَّهِ » رواه الدارقطني والبيهقي عن أبي هريرة عنه عليه أفضل الصلاة والسلام (والفقه) العام لهما عرفاً (معرفة) أى إدراك ^(٢) جزئيات عن الدليل لأن المعرفة إدراك عن أثر كما في المفردات

(١) ما بين القوسين في نسخ : ا ، ب ، ط ، ع ؛ وسقط من (ز) .

(٢) في النام إشارة إلى تسعة أمور : —

الأول : المراد بالمعرفة إدراك الجزئيات بمعنى الحالة البسيطة الإجمالية التي هي مبدأ تفاصيل مسائل مطلق الفقه ، بها يتمكن من استحضارها ؛ بمعنى أن أى فرد يوجد منها أمكن للنفس أن تعرفه بذلك ، لا أنها تحصل جملة بالفعل لأن وجودها لا نهاية له محال .

الثاني : أن التقييد بالدليل ليس بلا دليل كما قاله صاحب التلويح ، فقد صرح الإمام الجليل الراغب الأصفهاني في بيان مفردات القرآن « بأن المعرفة إدراك عن أثر » ، والأثر دليل المؤثر محسوساً كان أو لا كما دل إطلاقه ، وهي موضوع بيان المعاني اللغوية والعرفية العامة ، إذ لا تحمل الألفاظ القرآنية على المعاني المصطلحة ، والخاصة كما صرحوا به .

الثالث : أنه يراد بالمعرفة الملكة الحاصلة من الإدراكات الجزئية ، أو الإدراكات الجزئية ، أو الأصول والقواعد الكلية ؛ لأنها كثيراً ما تطلق عليها .

فليس التقييد بلا دليل كما ظن أو الملكة الحاصلة منه أو المدرك من القواعد ؛ والمراد بالمعرفة على الأول تهيوؤ (النفس) الناطقة تهيوؤا تاما كما هو المعروف المشهور في التعريفات لمعرفة جميع (ما) يصح (لها) من الاعتقادات والعمليات (وما) يجب (عليها) منهما كما أشار إليه بعد بقوله « أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه »^(١) معما للتفريعات^(٢) الخلافية بين الأئمة الأعلام والأصول الواجبة الاعتقاد على الأنام فهو يشمل القسمين في قسم^(٣) الفقه في الدين ويشمل معرفة الأحكام التكليفية على الحقيقة من أحكام الواجب والحرام والمكروه تحريماً مما يجب عليه ويكلف بإتيانه وتركه وغير التكليفية على الحقيقة من

الرابع : أنه إذا حمل المعرفة على القواعد تكون بمعنى المعروف كالعلم بمعنى المعلوم كما صرح به الشريف في شرح المواقف .

الخامس : أنه يراد بالفقه المعروف حينئذ القواعد دون الأولين .

السادس : أن المراد بالمعرفة التهيوؤ لها تهيوؤا تاما ، بأن يحصل للنفس الحالة البسيطة الإجمالية كما مر ، فلا يرد أنه إن أريد بالمعرفة معرفة الجميع فهو محال لأنها غير متناهية أو البعض الغير المعين ، فهو تعريف بمجهول أو المعين فلا دلالة عليه ، وإن أريد الكل فلا يكون مطلق الفقه حاصل لأحد ، أو البعض وإن قل فيكون حاصل لكل من عرف مسألة .

السابع : أن حمل المعرفة والعلم على التهيوؤ التام لإدراك الفقه أعنى الاستعداد القريب من الفعل عند حصول أسبابه شائع معروف ، فإن أرباب كل من العلوم يطلعون العلم عليه بحيث إنه إذا أطلق العلم والمعرفة يتبادر فهمهم إليه فيكون حقيقة عرفية كما في شرح البديع للأصفهاني .

الثامن : تقدير الفعل الخاص بحسب المقام ، وقد أشار إليه صاحب التوضيح حيث قدر في أحد الوجوه ما يجوز لها وما يجب عليها .

التاسع : الإشارة إلى أن عطف ما يصح الاعتقاد عليه ليس لتفسير « أصل التوحيد » لعموم العنوان لجميع مقاصد الكتاب من أصول التوحيد الجارية في خلافها التبديع بالاتفاق ، ومن الفريعات الخلافية بين أهل السنة مما لا يجري في خلافها التبديع بالاتفاق من الطرفين من خلافات الأئمة المعاصرين للإمام الخالدين في زيادة الإيمان والاستثناء فيه ، وكون الأعمال من كمال الإيمان وبعض آخر من خلافات الكلام بين سائر الأئمة الأعلام اه منه دامت فضائله كذا في : « ١ » .

(١) ستأتي هذه العبارة في صدر الباب الأول .

(٢) في نسخة « ب ، ط » التعريفات .

(٣) أي أن الفقه بالمعنى العام يندرج تحته قسمان : قسم الفروع ، وقسم الأصول : أي العقائد الدينية

وقوله : معرفة النفس مالها وما عليها يشمل القسمين .

وكما أنه يشمل هذين القسمين فكذلك قسم الأحكام يشمل الأحكام مطاقاً التكليفية على الحقيقة ، وهي أحكام الواجب والحرام ، والمكروه تحريماً وغيرها ، مما ليس بتكليف حقيقة ، بل تبعاً وهي : أحكام المندوب والمباح والمكروه .

فتلخص أن الفقه في الدين يشمل الأصول والفروع ، والثاني يشمل الأحكام التكليفية على الحقيقة وغيرها وقوله : وكفى باحتمال المعاني الصحيحة الخ مدح لهذا التعريف بأنه مما قل لفظه وكثر معناه فهو من جوامع الكلم .

أحكام المباح والمندوب فعله أو تركه من المكروه تنزيها عما يصح ويجوز للنفس فعله أو تركه سواء كان مساوي الطرفين أو مرجحاً في قسم الفقه من الأحكام بلا كلفة في تعميم الكلام وإلى إيفاء حق المقام باستيعاب الأقسام إجمالاً، وكفى باحتمال المعاني الصحيحة مع القرائن اللفظية والحالية المنضمة في كل مقام صحة وكلاً و بغاية الإيجاز مع دلالة المرام بلاغة وإجمالاً ، وليس^(١) من إطلاق اللفظ المحتمل المعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد كما ظن حتى يرد أنه غير مستحسن في التعريفات ، وأشار إلى حده المختص واسمه بقوله (وما يتعلق منها) أى من تلك المعرفة (بالاعتقادات) بأن يكون المطلوب منها الاعتقاد فقط (هو الفقه الأكبر) فهو معرفة النفس عن الأدلة ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية والمتبادر منها المعتقدات المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام توقفت على شرعه أولاً ، فخرج المعرفة بالمشروعات الفرعية وبغير الدينيات ، وخرج علم الله والرسول بالمعتقدات لعدم كونه عن الأدلة واعتقاد المقتد لذلك ، ودخل علم الصحابة بها وما ثبت بدلائل العقل الصريح كبعض مسائل التنزيه والتفاريع الخلافية ، وأشار إلى اسمه الدال على شرف مسماه وكونه أصلاً لما سواه حيث سماه الفقه الأكبر لعظم موضوعه ؛ وقد سماه المتأخرون بالكلام إشعاراً بأخذ أصوله من صريح كلام الملك العالم ، وإيماء إلى شرفه بادعاء أنه الفرد المتعين عند إطلاق الكلام كما في شرح التعديل وغيره ، وأشار إلى شرفه وسطوع برهانه بوجهين :

الأول ما قال فيه (ولأن يتفقه) ويتقن (الرجل كيف يعبد ربه) بأن يعلم ربه الصانع المتعال بما له من صفات الكمال ويعلم أركان عباداته وشروط طاعاته (خير له) وأنفع (من أن يجمع العلم الكثير) بلا إتقانه لما هو المهم من دينه كما هو المتبادر من مقابلة التفقه بالجمع ، وبين ما ذكر (وقال في كتاب العالم : والعمل) أى الفعل الصادر عن قصد كما في المفردات (تبع) فى الوجود المعتبر (للعالم) العام بالمعتقدات والأحكام (كما أن الأعضاء) فى غالب الأعمال (تبع للبصر ؛ فالعلم) بالأركان والشرائط وتحقيق ما يتوقف عليه اعتبار العلم من الاعتقاد المقارن (مع العمل اليسير) بالاعتصار على الواجبات والسنن دون الاقتصار فيها إذ لا نفع ولا خروج عن العهدة بالاعتصار والتقليل فيهما (أنفع من العمل الكثير) بالإكثار عليهما من النوافل (مع الجهل) فى إيفاء الأركان والشرائط وتحقيق ما يتوقف عليه من

(١) دفع لاعتراض صاحب التلويح على هذا التعريف أهمه كذا فى « ١ » .

الاعتقاد وأن نفع العمل الكثير معه في الجملة لوجود أصل الأركان والاعتقاد ولو بالتقليد ، وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ الْعِلْمُ بِاللَّهِ ، إِنَّ الْعِلْمَ يَنْفَعُكَ مَعَهُ قَلِيلُ الْعَمَلِ وَكَثِيرُهُ ، وَإِنَّ الْجَهْلَ لَا يَنْفَعُكَ مَعَهُ قَلِيلُ الْعَمَلِ وَلَا كَثِيرُهُ » أى مع الجهل فى أصل الأركان رواه الديلمى والحكيم الترمذى وابن عبد البر عن أنس رضى الله تعالى عنهم وإلى أن الفقه فى الدين تتوقف عليه العبادات وتبنى عليه الطاعات ، فهو أشرف جميع العلوم ، كما أن معلومه أشرف المعلومات .

الثانى : ما قال فيه (ولذلك قال الله تعالى) بعد ما ذكر عدم استواء القانت وغيره كناية (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ^(١)) فذكر الفريقين المتقابلين صريحاً ونفى الاستواء بينهما بطريق الاستفهام الإنكارى بياناً لمزيد فضل العلم المثمر للعمل من العلم بالدين وأصوله وفروعه المتعلقة بأحكام العبادات وهو متوقف على العلم بأصول الدين فهو أفضل وأشرف من جميع العلوم ، وأشار إلى موضوعه وشمول البحث فيه لاختلاف الأمة فى قوله فى الفقه الأيسر : (وأفضل الفقه العام للقسمين (أن يتعلم الرجل) وتخصيصه بالذكر لسبقه فى ذلك ، وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله صلى الله عليه وسلم : « إِنَّمَا الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ » رواه الطبرانى والخطيب وابن عساكر عن أبى الدرداء والبخارى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنهم (الإيمان بالله تعالى) أى يباشر أسباب التصديق بالله تعالى الصانع المتعال المتصف بصفات الكمال من إلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك كما فى شرح المقاصد (والشرائع) أى الفرائض (والسنن المبتنى) على معرفتهما عبادته (والحدود) أى حدود العقائد والأحكام والزواجر التى جعلت فاصلة بين العبادة والسيئات من الأعمال والاعتقادات الزائغات (واختلاف الأمة) بالاهتداء والضلالات المبتنى على معرفتهما معرفة الهدى والسداد ؛ لأن معرفة الأشياء بمعرفة الأضداد كما فى شرح الفقه الأيسر للفقهاء عطاء الجوزجاني ، وأشير إليه فى وجه بقوله تعالى : (يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ^(٢)) فإنه إذا بين الضلالة بين الهدى لأنه ضده فيجتنب المنهى عنه ويقصد المأمور به كما فى التيسير ويشير إليه الإمام فيما سيأتى :

(١) سورة الزمر آية ٩ .

(٢) سورة النساء آية ١٧٦ وهى آخرها .

وفي بيان الأفضل من القسم الأول بتعلم الإيمان بالصانع المتعال المتصف بصفات الكمال تلويح إلى أن موضوع الفقه في الدين أحوال الصانع ، وأنه يرجع إليه جميع ما يبحث عنه من الصفات والأفعال ؛ من إحداث العالم ، وخلق الأعمال ، ومباحث النبوة والإمامة ، والأفضال وغير ذلك مما يرجع إلى صفات الأفعال ، واختاره القاضي الأرموى ومن تبعه من الأشاعرة ، فالبحت فيه عن أحوال الصانع وشئونه من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمور الدنيا والآخرة ككيفية صدور العالم عنه وكونه بالاختيار وحدوث العالم ، وخلق الأعمال وكيفية نظام العالم كمباحث النبوة والإمامة ، ومباحث المعاد ، والسعديات الراجعة إلى التكوين ، وأما إثبات الواجب فيه بمعنى إقامة البرهان على وجوده كما سيأتي ، فعند الماتريديّة لإثبات انتهاء جميع الموجودات إليه وكونه مبدأ لها وذلك يرجع إلى صفة التكوين وإن لزم من ذلك ثبوت إنيته ووجوده ؛ كما أن الحكيم يثبت إنية واجب الوجود بافتقار الموجودات إليه وليس مقصوده إثبات كونه مبدأ لجميع الموجودات وإن لزم ذلك منه كما ذكره صاحب المطالع وعند جمهور الأشعرية القائلين بزيادة الوجود لكون الوجود من أحواله وشئونه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم ، إذ الوجود إنما يلحق موضوعاتها لأمر مبان هو العلة المقتضية لموجوداتها فيكون فيه قضية نظرية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب وموضوعها مطلق الموجود عندهم ، ولأنه لا علم شرعى فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من إثباته فيه كما في شرح المقاصد ، ولما ورد عليه ما شاع من شبهة الحشوية أنه لو جاز البحث والحاجة في الأصول الدينية وما فيه اختلاف الأمة لدخل فيه الصحابة كما دخلوا في الحاجة في الفروع الأحكامية ، ونقل عنهم بالشبهة ، ولما لم يثبت ذلك يثبت كونه من البدع المنهية أشار إلى الجواب بمنع ذلك كله والحل^(١) بوجوه متضمنة لبيان جدواه .

الأول : ما أشار إليه بتوجيه عدم الدخول بكونه بالتوغل بقوله في كتاب العالم (وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما لم يدخلوا فيه) ووسعهم أن لا يتوغلوا كما أشار إليه التمثيل (فيه) أى فيما فيه اختلاف الأمة من الاعتقادات (لأن مثلهم) بإفتائهم

(١) هو بيان الخطأ من منع كونه من البدع المنهية ، ومنع عدم دخول الصحابة في الحاجة فيها ، وتركهم البحث عنها أصلاً ، فإن المتبادر من انتكاف في الأمر سيما في مقام البحث عنه التوغل والضرع فيه بكليته اهـ منه كذا في « ١ » .

الزائعين بعد كشف شبههم لإصرارهم في اللجاج لم يحوج إلى التوغل في الاحتجاج ، وصار مثلهم فيه وحالهم (كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم) ويبرز لهم (فلا يتكفون) ولا يظهرون الكلفة والمشقة في تعاطيهم (السلاح) لدفع من لم يقاتلهم ، فإن تكلف الشيء ما يفعله الإنسان باظهار كلف وإيلاع مع مشقة تناله في تعاطيه كفى المفردات ، فقد أشار إلى وجه عدم دخولهم في الحاجة بالتوغل والمشقة بعدم الاحتياج حيث لم يستمر في زمنهم البدع والأهواء ، ولم يقدر أصحابها على النمادى في الاستطاعة واستحلال الدماء ، وإلى منع تركهم البحث فيها أصلاً ؛ بل تركوا التوغل والتكف ؛ فإنه لما ظهر في أواسط عصرهم أوائل أهل الأهواء من الخوارج والشيعة والقدرية كشفت فتواء الصحابة عن شبههم بالحجج الساطعة وبينوا العقائد الحقبة بالبراهين القاطعة وقمعوا مادة الأهواء واستأنصلوا المصرين المتحزبين منهم بالإفناء ؛ فإن أمير المؤمنين علياً رضى الله عنه كشف عن شبهة الخوارج في مسألة التحكيم ، والوعد ، والوعيد ؛ وحاجهم فيه كما في التبصرة البغدادية ؛ ولما أصروا وتحزبوا بالنهروان استأنصاهم بالإفناء ، فما انفكت منهم إلا أقل من عشرة نفر قوا في البلاد فظهر منهم بدعتهم في عصرهم كما في النحل الشهرستانية ؛ واستتاب عبد الله بن سبأ رئيس الشيعة القائلة بالحلول في الإمام ، ونفاه إلى المدائن كما في شرح المواقف والنحل ، واستتاب القائلين بالقدر وبكون الاستطاعة من العبد كما في تاريخ الإمام ابن عساكر والجامع الكبير للسيوطي ، وحاجهم فيه وفي المشيئة والاستطاعة كما في التبصرة البغدادية ، وكذا ابنه الحسن رضى الله تعالى عنه ؛ وله رسالة في رد القدرية كما في أوائل شرح المشكاة للشيخ علي القارى ، وكذا عبد الله بن عمر رضى الله عنهما كما في التبصرة ، وعبد الله بن عباس في مناظرته مع الفريقين حتى قال : كلام القدرية كفر ، وكلام الحرورية ^(١) ضلال ، وكلام الشيعة هلاك كما في سير التتارخانية ؛ وناظر أبو موسى الأشعري من قال : كيف يقدر على شيء ثم يعذبني عليه ؟ حيث قال : قدر حيث علم وعذب حيث لم يظلم كما في شرح جمع الجوامع للإمام ولي الدين العراقي والنحل الشهرستانية ؛ وروى الحافظ أبو بكر البزار في مسنده عن عمرو ^(٢) بن شعيب

(١) من ألقاب الخوارج : نسبة إلى « حروراء » قرية قريبة من الكوفة .

(٢) عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص السهمي : أبو إبراهيم المدني نزيل الطائف عن أبيه عن جده ، قال الحافظ ابن حجر في التقریب « صدوق » مات سنة ١١٨ للهجرة ، وقد توسع في ترجمته الخزر جى في الخلاصة .

ابن محمد بن عبد الله عن أبيه عن جده « أنه تناظر أبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهم في القضاء والتدر وتحاكما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى بأن القدر كله من الله تعالى كما قال أبو بكر رضى الله تعالى عنه » وذكره في سير الظهيرية ، وكذلك في أواسط عصر التابعين ، فقد ناظرهم من التابعين « زيد بن علي بن الحسين » ، وله رسالة في رد القدرية و« عمر بن عبد العزيز » ، وله أيضاً رسالة فيه ؛ وقد استتاب غيلان الدمشقي من دعاة القدرية ، وجعفر بن محمد الصادق ، وله رسائل في رد القدرية والخوارج والروافض كما في التبصرة البغدادية ؛ ولما عاد غيلان إلى غيّه أفتى بقتله مكحول والأوزاعي فقتله « هشام بن عبد الملك » ؛ ولما ظهر الجعد بن درهم وقال بخلق القرآن قتله خالد بن عبد الله القسري بواسطة في إمارته على العراق كما في شرح السنة للإمام البغوي ؛ ولما ظهر الجهم بن صفوان الترمذي فقال بالجهنم المحض وفناء الجنة والنار قتله سالم بن أحوز المازني أمير مرو من طرف بني أمية كما في النحل الشهرستانية .

الثاني : ما أشار إليه بقوله فيه (ونحن قد ابتلينا) في عصرنا (بمن يطعن) في الاعتقادات (علينا) من أهل البدع والأهواء (ويستحلّ الدماء منا) ويستطيّلون علينا لشيوخ بدعتهم ، ونصرة بعض ملوك السوء لهم ، كيزيد بن الوليد ، ومروان بن محمد من الأموية كما في تاريخ الخلفاء للسيوطي وغيره (فلا يسعنا) ولا يجوز لنا (أن لانعلم) بإقامة البراهين اليقينية (من الخطي) المريد في الاعتقادات غير ما يحسن إرادته (منا) أي من المتخالفين (ومن المصيب) المدرك للمقصود الحمود فيها (وأن لاندب) ونمنع المخالفين بإقامة الحجج عليهم وإبطال نحلهم (عن) الاستطالة على (أنفسنا وحرمانا) باستحلال الدماء كما هو نحلة الخوارج والشيعة وكثير من القدرية ، وكذا أغروا بعض الملوك على قتل كثير من أهل السنة (فقد ابتلينا بمن يقاتلنا) من أهل الأهواء بإظهار الشبه والإغراء الذي هو القتال المعنوي (فلا بد لنا) في دفعهم وإزالة شبههم (من) إقامة الحجج الساطعة والبراهين القاطعة التي في معنى (السلاح) فقد أشار إلى أن البحث فيه والحاجة صارت من الفروض على الكفاية دون البدع المنهية ، وصرّح به في الملتقط والتتارخانية ، وإلى الأخذ من قوله عليه الصلاة والسلام : « لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمٍ .

الْقِيَامَةِ» رواه البخارى ومسلم عن النعمان بن شعبة وجابر بن عبد الله عنه عليه الصلاة والسلام ، حيث حمل على العلماء الآخرين بالمعروف والنهين عن المنكر ، المقاتلين مقاتلة معنوية كما فى شرح البخارى ، فيشمل السامعين عن الأهواء بالطريق الأولى ؛ لأنها أنكر الأشياء أو يعيهم ، والمقاتلين مقاتلة حسيمة كما فى شرح مسلم للنووى ، وصرح بفرضيته على الكفاية إمام الحرمين فى النهاية ، والحليمى ، والبيهقى ، والغزالي ، والرافعى ، والياقنى ، والنووى ، وابن عساكر فى العزيز^(١) ، ولروضة^(٢) والمحزر^(٣) ، والإرشاد^(٤) والتبيين^(٥) ، وصرح به الطيبي فى شرح المشكاة ، والحلى فى شرح جمع الجوامع . وقال الإمام ابن حجر الهيتمى فى شرح المشكاة : إنه آكد فروض الكفايات بل هو فرض عين إذا وقعت شبهة توقف حلها عليه ، فالحاجة فيه ليس مما وراء قدر الحاجة المكروه كما ظن .

وما روى عن الإمام من نهى ابنه حماد عن المناظرة فى الكلام فإنما كان عن المناظرة بطريق التخطئة والإلزام فإنه لما قال : رأيتك تتكلم ؛ فلم تهانى ؟ قال كنا نتكلم ، وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه ، وأنتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد أن يزل صاحبه ويكفر ، ومن أراد فمقد كفر كما فى المحيط والخانية ، وكذا ما روى عنه من كراهة الخوض فيه ورد مفسراً بکراهة الخوض فيه كذلك كما فى فتح القدير ، وما روى عنه أن السلف نهوا عنه وليس سيما أهله سيما الصالحين ولذا تركه ، ورد مفسراً بأن سيما المتوغلين فيه كذلك ليس سيما الصالحين ، وأنهم إنما نهوا عنه وأن تركه الاحتجاج على المخالفين بعد كشف شبههم وقصصهم . بالأدلة القهرة كما فى المناقب السكردرية لوجوب إزالة الشبهة إذا وقعت كما فى الملتقط والتتارخانية ، وكان^(٦) فيما لا يتوقف عليه إثبات المذهب كما فى المصداق للسيد ناصر الدين السمرقندى ، والتسديد وهو مراد مشايخنا بکراهة ما وراء قدر الحاجة كما فى الذخيرة لإثبات المذهب ودفع الخصم فإنه محتاج إليه كما فى البزازية بل صرحوا بأن بيان مذهب أهل السنة من أهم الأمور .

(١) فتح العزيز شرح الوجيز للإمام الرافعى رحمه الله تعالى . (٢) للإمام النووى .

(٣) للإمام الرافعى . (٤) لإمام الحرمين فى علم الكلام .

(٥) تبين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر عليه رحمة الله ورضوانه .

(٦) عطف على جملة : « ورد مفسراً » السابقة .

وفي التسديد معاذ الله عن المنع عن تعلم أصل التوحيد ، ومن منع ذلك فقد رضى بضلال الناس ، وما روى عن أبي يوسف أن الجهل بالكلام هو العلم ، ولا يشمل الوصية للعلماء لأهل الكلام فهو في كلام الخالفين من أهل الأهواء كما في السكردرية وشرح المنهاج للسبكي وشرح جمع الجوامع ، وما روى عنه أنه زندقة ، وأنه ألف الرسالة في المنع عنه ؛ ففي كلام أهل الأهواء المكفرة كما في التبصرة البغدادية ، ومن حمله على إطلاقه فقد جهل أصولهم المقررة ، وسيأتى تفصيله في الباب الثالث إن شاء الله تعالى ، وما روى عنه وعن محمد من عدم تجويزهما الاقتداء بمن يناظر فيه ورد مفسراً بكراهته فيمن يناظر فيه للغلبة والإيراد دون إظهار الحق والإرشاد كما في الخانية والملتقط فإنهما كانا يناظران فيه كما مر ، وفي الخانية وجمع الفتاوى أن المنهى عنه هو كلام الفلاسفة وكلام الخصومة ؛ فأما المناظرة فيه على وجه إظهار الحق فلا كراهة فيها بل هي المأمور بها في قوله تعالى : «وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^(١) ، وكذا ما روى عن مالك - أن أهل الكلام أهل البدعة محمول على كلام الخالفين كما تدل عليه التسمية ، فإنه كان خاصا بكلامهم في عصر الساف كما صرح به البيهقي ، وكذا ما روى عن الشافعي أنه قال : لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لقروا منه كما يفرون من الأسد ، ولأن يلقي الله تعالى العبد بكل ذنب سوى الإشراك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام ، ورأى في أهله بأن يضربوا بالجريد وأن يطاف بهم في العشار ، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، فقد قال البيهقي : إنما أراد به كلام أهل الأهواء كحفص الفرد^(٢) وأمثاله ، فبعض الرواة أطلقه وبعضهم قيده ، وفي تقييد من قيده دليل على مراده ، قال صاحباه الربيع المرادي وأبو الوليد المكي : دخل حفص الفرد على الشافعي فقال : ذلك ، وقال الحافظ أبو القاسم بن عساكر

(١) سورة النحل آية ١٢٥ .

(٢) من الجريرة من أكابرهم ، يكنى أبا عمرو على مافي الفهرست لابن النديم ، أو أبا حفص على مافي شرح القاموس للمرئضي الزبيدي كان من أهل مصر ، ثم قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه ، وناظره فقطعه أبو الهذيل ، وكان أولاً معتزلياً ، ثم قال بخاق الأفعال وله من الكتب - كتاب الاستطاعة ، وكتاب التوحيد ، وكتاب الرد على النصاري ، وكتاب الرد على المعتزلة ، تلمذ لأبي يوسف إمام ملخصاً من الفهرست وشرح القاموس .

في التبيين : كان الشافعي يحسن الكلام وقد قال : قد أحكما ذلك قبل هذا ، أي الكلام قبل الفقه ، وتكلم مع غير واحد ممن ابتدع وأقام الحجة عليه وقطع .

ناظر حفصاً الفرد في القرآن فلما قال بخلافه قال له كفرت بالله العظيم ، وقطع على إبراهيم بن عليّة المعتزلي ، وبيّن للحميدى الاحتجاج على المرجئة ولابن هرم الاحتجاج على منكر الرؤية وألف فيه كتابين كما صرح به في التبصرة البغدادية ، وكذا ماروى عن أحمد ابن حنبل أنه بدعة وأنه لا يفتح صاحب الكلام أبداً ، فإن المراد منه كلام أهل الأهواء كما دل عليه تسميته بدعة وهجره للحارث الحاسبي^(١) لذلك ، فإنه لما قال له الحارث : نصرت مذهب أهل السنة وأزحت البدعة قال ألسنت تحكي البدعة ؟ ولا يؤمن من أن يقع فيها من يسمع ، ففي الشفاء للقاضي عياض : أجمع السلف والخلف من أئمة الهدى على حكايات مقالات الكفرة والملحدّين في كتبهم ومجاسمهم ليدينوها للناس وينقضوا شبهها عليهم وإن كان ورد لأحمد بن حنبل إنكار لبعض هذا على الحارث بن أسد فقد صنع أحمد مثله في رده على الجهمية والقائلين بالخلق .

الثالث : ما أشار إليه بقوله فيه (مع أن الرجل) الواقف على الخلاف في العقائد (إذا كف لسانه عن الكلام) في مختلف العقائد كما قاله الحشوية ومن يحذو حذوهم ، وشنعوا على من تكلم (فيما اختلف فيه الناس) وظهرت فيه الأهواء وتصادم الآراء (وقد سمع ذلك) الاختلاف منهم مع شبههم (لم يطق) ولم يقدر (أن يكف قلبه) عن الميل إلى أحد الطرفين المتباينين من الخلافات أو إلى آخر (لأنه لا بد) ولا فراق (للقلب) لكونه محل العقل كما سيأتى (أن يكره) أي يعاف من جهة العقل أو الشرع كما في المفردات (أحد الأمرين) فيهما لرجحان أحدهما (أو الأمرين جميعاً) لرجحان أمر ثالث عنده (فأما أن يحبهما) أي يريد ما يراه أو يظنه خيراً كما في المفردات من الأمرين (جميعاً وهما مختلفان)

(١) قال التاج السبكي في طبقات الشافعية : كان إمام المسلمين في الفقه والتصوف والحديث ، والكلام ، وكتبه في هذه العلوم أصول من يصنف فيها . قال الأستاذ أبو عبد الله بن خفيف : اقتدوا بخمسة من شيوخنا ، والباقي سلعوا إليهم أحوالهم ، الحارث بن أسد الحاسبي ، والجنيدي ، ورويم ، وأبو العباس بن عطاء وعمر بن عثمان المكي ، وسمى الحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه ؛ توفي سنة ٢٤٣ هـ .

متباينان (فهذا لا يكون) ولا يوجد جمع المتباينين ، فلا بد أن يميل قلبه إلى أمر في ذلك ولا يخلو من أن يكون جوراً أو عدلاً (وإذا مال القلب) أى عدل عن الوسط (إلى الجور) وهو الميل عن القصد في الطريق ثم جعل أصلاً في العدول عن كل حق كما في المفردات (أحب أهله وكان منهم) لاستلزام محبة قوم لاعتقادهم لذلك (وإذا مال) القلب (إلى الحق) أى الاعتقاد في الشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه كما في المفردات (وعرف أهله) أى كونهم أهل الحق عن دليله كما مر (كان لهم ولياً) أى محباً لأن المحبة من ثمرة المعرفة على الحق في الغالب ؛ وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن معرفة أهل الحق في الاعتقادات وموالاتهم متوقفة على معرفة الحق منها فيما اختلف فيه ، وهى متوقفة على البحث والظر وموالاتهم واجبة ، فكذا ما يتوقف عليه ذلك .

الثانية : وجوب بيان مذهب أهل السنة ليعرف أهلها ويحب من اتصف به من المسترشدين ، ورد مذاهب المخالفين ليبتعد عنها كل أحد ويبيض الزائين ، فقد قال مشايخنا رحمهم الله تعالى : تعليم صفة الإيمان للناس وبيان خصائل أهل السنة والجماعة من أهم الأمور ، وألف السلف فيها تأليف كثيرة كما في سير الذخيرة والتتارخانية ، وأشار إليه بقوله : إذا مال إلى الحق وعرف أهله كان لهم ولياً .

الثالثة : كون ماهية العلم مفهومة واضحة كما لوح بالسوق في كل محل ذكر مفروغاً عن البيان إلى أنه لا يحد لوضوحه ، واختاره المحققون كما في شرح المقصد ، وذهب إمام الحرمين والغزالي إلى أنه لا يحد لتعسره ، وذهب الإمام الرازى إلى أنه ضرورى لأنه حاصل وغيره إنما يعلم به ، فلو علم هو بغيره لزم الدور ، لأن علم كل واحد بوجوده حاصل بلا كسب فيكون ضرورياً والمطلق جزء منه فهو أولى بذلك ، والمراد أن العلم بالشيء يكون لحصوله بنفسه عند النفس كصفات النفس والعلم بصور الأشياء فإنها تدرك بذاتها ، كما صرح به شارح الإشارات في نمط التجريد فلا يرد أن الحاصل هو الفرد منه بذاته لا بصورته فيكون المطلق أيضاً كذلك ، وذلك الحصول ليس علماً به بل العلم هو حصوله بصورته ومثاله ، والفرق بين الحصولين بين ؛ ولا شك أن أفراد العلم ليس كل واحد منها نوعاً منحصراً في شخص حتى

يكون علم كل أحد بكل واحد من الأشياء حقيقة مغايرة لعلمه بشئ آخر أو لعلم شخص آخر بهذا الشئ، بل لها حقيقة مشتركة نوعية أو جنسية، فإذا حصل فرد منه عند النفس لم يتوجه أن يقال هو معلوم بالوجه لا بالمكنه لأن كنهه الشئ نفسه، ووجهه الأمر العارض له، فلا يرد أن تصور الخاص إنما يستلزم تصور العام إذا كان تصور الخاص بالمكنه والعام ذاتيا للخاص وكلاهما في محل النزاع.

ولما كان بعض الأمور البديهية مما ينبه عليه فسرہ الإمام أبو منصور الماتريدي « بأنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به » أى صفة ينكشف به ما يدرك ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملوك والجن، عدل عن الشئ إلى المذكور ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها والفرد والمركب واعتقاد المقلد المصيب، ويخرج الظن والشك والوهم والجهل، فلذا قيل إنه أحسن التفاسير والحمل على الانكشاف التام وانحلال العقدة، وإخراج اعتقاد المقلد به كما ظن لا يوافق مذهب القائل^(١) المعتبر لإيمانه، المشروط بالعلم في الجملة بالمؤمن به وحسنه كما سيجيء، وما يقال من أن التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس، فإننا نؤمن بالأنبياء والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم ففيه نظر؛ لأن المراد العلم بما حصل التصديق به، ونحن نعلم من الأنبياء والملائكة ما نصدق به، فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي، وإنما الكلام في العكس كما في مبحث التقايد من شرح المقاصد، وفسرہ الأشعري: « بأنه الذى يوجب كون من قام به عالما، وتارة بأنه إدراك المعلوم على ما هو به » وفيهما دور وفي الأخير مجاز وزيادة ما هو به فإن المعلوم ليس إلا كذلك كما في المواقف.

وفسرہ جمهور الأشاعرة: « بأنه صفة توجب لها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض »، فخرج إدراك الحواس لأنها ليست مميزة بين المعاني، وخرج الظن والشك والوهم والتقايد لاحتمال النقيض فيها.

(١) سقطت من « ط ».

الرابعة : أن الجهل كذلك مفهوم الماهية ويفسر تنبيهاً عليها بأنه عدم العلم عن شأنه أن يعلم مع الإشارة في الكلام إلى قوله عليه الصلاة والسلام « الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ » ومع التعرض في المقام إلى معظم ما يبحث عنه في الفن من الأعراض وهي عند أكثر المتكلمين أحد وعشرون نوعاً ، وعند بعضهم ثلاثة وعشرون نوعاً ، أو أربعة وعشرون نوعاً ، كما في قواعد العقائد .

الرابع : ما أشار إليه بقوله فيه (وإذا لم تعرف) وتفرق بالدليل (الخاطئ) أي المرید غير ما يحسن إرادته وهو الخطأ المأخوذ به الإنسان كما في المفردات (من المصيب) المدرك للمقصود الحمود بحسب مقتضى العقل والشرع كما في المفردات (لا يضرک) ولا يسوء حالک (في خصلة) وحالة (ويضرک بعد) أي بعد تلك الحالة (في خصال غير واحدة) وفي أحوال متعددة (فأما الخصلة التي لا تضرک فإنها أنك لا تأخذ) أي لا تجازي مقابلة لما أخذت ، والأخذ في الأصل حوز الشيء بالتناول أو القهر (بعمل الخاطئ) إذا لم ترتكبه ولم تتصف به (وأما الخصال التي تضرک) مع اتصافك بحال الخاطئ (فواحدة منها اسم الجهالة) فيما يجب عليك معرفة حقيقة ته من الاعتقادات (يقع عليك) بين الناس فتكون مذموماً به في العاجل ، معاقباً بترك واجب المعرفة في الآجل (لأنك لا تعرف الخطأ) في الاعتقادات عن الدليل ولا تفرقه (من الصواب) الحمود بحسب مقتضى العقل أو الشرع ؛ ولما ورد ههنا ماشاع من شبهة الحشوية أن إصابة المعتقد بتقليد سلف الأمة تدفع المذمة والمعاقة على عدم معرفة خطأ المخالفة بالنظر وإقامة الحجة أشار إلى منعه بقوله : (ومن وصف) وعين (عدلاً) وهو في الأصل بمعنى التسوية ، نقل إلى التوسط في الأمور — اعتقاداً — كالتوحيد المتوسط بين التعطيل والتشريك ، والقول : بالكسب المؤثر المتوسط بين الجبر والقدر ، وبوجوب التصديق بسبب العقل المتوسط بين الإيجاب منه والإهمال — وعملاً — كالتعبد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة والترهب — وخلقاً — كالجود المتوسط بين البخل والتبذير ، ثم سمي به كل حق لتوسطه بين الإفراط والتفريط ، فمن عين العدل من الاعتقادات ووصفه به تقليداً (ولم يعرف) عن الدليل (جور من يخالفه) في الاعتقاد (فإنه جاهل) في ذلك (بالجور والعدل) لأن المعتبر في معرفة الاعتقادات هو التصديق البالغ

حد الجزم ، فمن لم يعرف خطأ المخالف ويجزم به لم يعرف المدل ولم يجزم به ، وفيه إشارة إلى أنه لا يكفي لدفع المماقية مجرد التقليد فيما اختلف فيه من الأصول الدينية بل لابد من الجزم عن الدليل في الجملة ، وقد صرح الأئمة بأن المتلد في العقائد مطلقاً عاص بترك النظر مستحق للعقوبة .

(والثانية) من الخصال المضرة : أنه (عسى أن ينزل بك) وتخشى أن يصيبك (من الشبهة ما نزل بغيرك) ممن تثبت بها من أهل الأهواء (ولا تدري ما الخرج) والخلص (منها ، لأنك لا تدري) ولا تستيقن لعدم جزمك بخطأ المخالف (أمصيب أنت أم مخطئ) في الخلافات الاعتقادية (فلا تنزع) ولا تتخلص (عنها) أى عن الشبهة مما أوردها المخالفون على أهل الحق ، ومما ذكروها لإثبات مذهبهم فإنها شبهة في نفس الأمر وإن كانت دليلاً عندهم .

(والثالثة) من تلك الخصال أنك (لا تدري من تحب في الله ومن تبغض في الله) وهو من موجب الدين وآكد ثمرات الإيمان ، وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « **إِنَّ أَوْثَقَ عُرَى الْإِسْلَامِ أَنْ تُحِبَّ فِي اللَّهِ وَتُبْغِضَ فِي اللَّهِ تَعَالَى** »^(١) (لأنك لا تدري) ولا تميز عن دليل (المخطئ من المصيب) في الخلافات من أصول الاعتقادات والمحبة لأهل الحق ، والبغض لأهل الباطل من ثمرات معرفته لذلك ، وفيه إشارة إلى مسائل : الأولى : أنه لا يعذر أحد بجهله من المصيب والمخطئ في الخلافات ، ولا يأمن المكتفى بالتقليد أن تصيبه الشبهات ، ولا يدري من يحبه ويبغضه من أهل الهدى والضلالات ، فيجب عليه معرفة ذلك كله بالنظر فيه والبحث عن دليله ، ومن منع عن النظر فيه من الحشوية والظاهرية فقد استروح بالجهالات .

الثانية : لزوم وصفه تعالى عند الاستيضاف بمعرفة ما ثبت له تعالى من الصفات الثبوتية والسلبية ولوازم الألوهية ، فإنه الواجب بقوله تعالى : « **إِذَا جَاءَ كُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ** »^(٢) كما في شرائط الراوى من التوضيح والبرهان الساطع في

(١) حديث حسن رواه أحمد في مسنده ، والبيهقي في شعب الإيمان ، وابن أبي شبة اه عن الجامع الصغير للسيوطي . (٢) سورة المتحنة آية ١٠ .

ونص محمد رحمه الله تعالى في الجامع الكبير على كفر من لم يصف الله تعالى إذا استوصف؛ ولما كان فيه عسر والله يريد بكم اليسر قال أبو منصور الماتريدي وشمس الأئمة الحلواني رحمهما الله تعالى : ينبغي أن يستوصف بطريق التلقين كما في سير الملتقط ، واختاره عامة مشايخنا كما في المحيط ، ولو عرف ولم يقدر على الوصف يحكم بكفره عند من اشترط الإقرار كما في نكاح المحيط البرهاني ، وأفتوا بكفر من قال لا أعرف صفة الإيمان كما في سير التتارخانية ، ولو ح إليه بالتعرض للوصف في المقام ، لشموله لوصف العدل ، والاعتقاد في صفاته تعالى .

الثالثة : أن ما تمسكوا به من الأحاديث الناهية عن التفكير في صفات الألوهية من رواية ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ » كما رواه البيهقي وأبو نعيم عن ابن عباس والأصفهاني عن ابن عمر ، محمولة على النهي عن التفكير بمجرد العقول من غير أخذ من المنقول كما يشعر به التفكير جميعاً بينه وبين الأدلة الموجبة للنظر فيها ، كيف وقد دل على فضله وشرف أهله قوله تعالى : « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولَاؤُا الْعِلْمِ »^(١) حيث قرن شهادتهم على وحدانيته تعالى بالإيمان بها ، والاحتجاج عليه بالحجج العقلية والنقلية بشهادته تعالى بنصب الدلائل التكوينية كما فسرهم الجمهور ، فدل على فضل علم أصول الدين ، الباحث عن أحوال الصانع والموجب للتفكير فيه ، ودل قوله تعالى في ثمانين آية من آل عمران : على أن المماظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء ، على نبينا وعليهم أفضل الصلاة والسلام ، وأن مذهب الحشوية في إنكار البحث والنظر باطل قطعاً كما في التفسير الكبير ، فأشار في الوجوه المذكورة إلى أن غاية الفقه في الدين وجدواه إرشاد المسترشدين ، وإلزام المعاندين ، وحفظ قواعد الدين من أن ترزلهما شبهة المبطائين ، والنجاة من العذاب المستحق للرائعين ، وأشار إلى كون أدلته ومبناه مأخوذة من المحكمات النقلية (وقال في الرسالة : واعلم أن أفضل ما علمتم) في أمور الدين (وما تعلمون الناس) الطالبين لتعلم أمورهم (السنة) من قول الرسول عليه الصلاة والسلام وفعله وتقريره

في الأعمال ، وفيما^(١) يدل على الاعتقادات وقول^(٢) الخلفاء الراشدين وفعلمهم كذلك ، وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ »^(٣) وإلى وجه التسمية بأهل السنة وإلى لزوم الأخذ والتعليم ممن انتسب إلى السنة كما بينه بقوله : (وأنت ينبغي لك أن تعرف من أهلها) المنتسب إليها (الذي ينبغي أن تتعلم منه ذلك) من علمائها (وتعلم) أمور الدين لطلابها وأشار إلى تعليل الأخذ من المحكمات والتجنب عن المحدثات بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله : (واعمرى) أى واهب عمرى ما أقسم به (مافى شئ) من الاعتقادات والآراء (باعد) وأقصى (من) مرضاة (الله تعالى عذر لأهله) أى لمن تمسك بذلك الشئ (ولا فيما أحدث الناس) المخالفون للسلف الصالح من الأهواء في الاعتقادات (وابتدعوا) من الآراء في أصول الديانات (أمر يهتدى به) في الاعتقادات (ولا الأمر) المهتدى به المطابق للحق فيها (لإلما جاء به) محكم القرآن بظهوره كما سيبينه (ودعا إليه محمد عليه الصلاة والسلام) بقوله وأمره (وكان عليه أصحابه) من الاعتقادات والتمسك فيها بالمحكمات والمشهورات ، واقتدى بهم السلف التابعون بإحسان زماناً بعد زمان (حتى تفرق الناس) وشاعت الآراء المخالفة والتأويلات الزائفة (وأما ماسوى ذلك) المذكور من الآراء فيها (فابتدع ومحدث و) لم يشهد له أصل من الشرع ، ولا هتداء إلا بما بينه الله تعالى ورسوله وكشف عنه أصحابه و بين ماسوى ذلك فيما رواه الإمام أبو إسماعيل الهروى والإمام تاج الإسلام السمعاني في الانتصار ، والإمام محيى الدين الدمشقي في العقود أنه (قال في رواية) الإمام (أبى عصمة المروزي : فما أحدث الناس) المخالفون للسلف الصالحين (من الكلام) الواقع (فى) مباحث (الأعراض والأجسام) وما يتعاق بهما من الأحكام العقلية المشوبة بالأوهام (ففلالات الفلاسفة) ومأخوذة مما ترجم من كتبهم الموجودة بالشام مع أوهامهم فى أصولهم التى بنوا عليها الأحكام كما تشير المقالات ، وقد ترجمها ابتداء خالد بن

(١) عطف على قوله « فى الأعمال »

(٢) عطف على قوله « من قول الرسول »

(٣) أخرجه أبو داود عن العرياض بن سارية فى باب لزوم السنة ، والترمذى وقال حديث حسن صحيح ، وابن ماجه فى مقدمته ، وأحمد فى مسنده ، والنووى فى رياض الصالحين فى باب المحافظة على السنة .

يزيد الأموي^(١) وعبد الله بن المقفع في ولاية عبد الملك بن مروان كما في معيار الجدل لعبد القاهر البغدادي ، وأحرق عمرو بن العاص كثيراً من كتبهم في فتح الاسكندرية^(٢) بأمر أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كما في المناقب الكردية وكتب السير، وفيه إشارة إلى أنهم كانوا يطلقون الكلام على كلام المخالفين دون كلام أهل السنة ، بل يميزونه بتسميته : الفقه الأكبر وأصول الدين كما ذكره البيهقي وغيره (عليك بالآثر) استمسك

(١) هو أبو هاشم خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي ، كان من أعلم قریش بفنون العلم ، وله كلام في صنعة الكيمياء والطب ، وكان بصيراً بهذين الملهين متقناً لهما ، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته أخذ عن رجل من الرهبان يقال له « مريانس » الرومي . وله ثلاث رسائل — تضمنت إحداها ما جرى له مع مريانس وصورة تعلمه منه والرموز التي أشار إليها ، وله فيها أشعار كثيرة مطولات ومقاطيع دالة على حسن تصرفه ، وسعة علمه من وفیات الأعيان .

(٢) لم يثبت بسند صحيح يصلح للتحويل عليه حريق مكتبة الاسكندرية ومن تعرض لهذه الحادثة ، فكان باقي الكلام على عواهنه ويرسله برسالة من غير تمحيص ، ولا ذكر للمصدر ، وحسبي في هذا المقام أن أذكر لك كلمتين صريحتين تدلان دلالة قاطعة على دحض هذه القربة — الأولى كلمة العلامة جوستاف لوبون في كتابه الحافل « حضارة العرب ٢٣١ » ترجمة الأستاذ المنضال عادل زعير .

قال : وأما حرق مكتبة الاسكندرية فمن الأعمال الممحة التي تأبعا سجايا العرب ، وطبائعهم . وإنما لعجب كيف جارت هذه التهمة زمناً طويلاً حتى على بعض العلماء الأعلام ، وقد دحضت في زماننا بما لا يترك مجالاً للشك في براءة العرب منها ، ومع أنني أرى من اللغو أن أحاول رد تلك القربة على العرب أذكر للناس أن الأسانيد الصحيحة أجمعت على أن النصارى هم الذين حرقوا مكتبة الاسكندرية قبل الفتح العربي بحماسة كالتى اندفعوا بها لهدم معابد المصريين ، وتبليغهم ، وأنهم لم يتركوا للعرب كتاباً ليحرقوه . أم . الثانية — كلمة الدكتور حسن إبراهيم حسن في كتابه النفيس « تاريخ الاسلام السياسى » .

قال : خاض بعض المؤرخين من المؤرخين في مسألة إحراق مكتبة الاسكندرية ، فنسبها بعضهم إلى عمرو بن العاص وزعم أن عمر بن الخطاب أمره بإحراقها .

وناقش هذا الخبر كثير من علماء الفرنجة مثل جيون ، وبطر ، وسديو ، وجوستاف لوبون ، وغيرهم ، ولكنهم لم يجزموا برأى في هذه المسألة ، بل ارتابوا في صحة هذه التهمة التى وجهت إلى عمرو ابن العاص بإحراقه هذه المكتبة بأمر الخليفة عمر .

وقالوا : إنها تخالف التقاليد الإسلامية ولا يؤيدها أحد من المؤرخين المعاصرين للفتح الإسلامى مثل « أوتيجا » الذى وصف فتح مصر باسمها ، ولم يرد في تاريخه ، ولا في تاريخ غيره من معاصريه ذكر ألبنة لهذه التهمة — كذلك لم يرد لها ذكر في تاريخ الأقدمين كاليعقوبى ، والبلاذرى وابن عبد الحكم ، والطبرى ، والسكندى ، ولا في تاريخ من جاء بعدهم ، وأخذ منهم كالمقرئى وأبى المحاسن ، والسيوطى وغيرهم اه المقصود من كلامه ، ومن أراد زيادة توسع فليرجع إلى كتابه المذكور ، فقد بسط المقام بسطاً شاقاً . قلت : إن كلام لوبون الذى نقلناه آنفاً صريح قاطع فى نفي هذه التهمة عن العرب والمسلمين . فقول الدكتور الجليل انهم « يقصد علماء الفرنجة » لم يجزموا برأى في هذه المسألة لا يصور ما يقوله العلامة « لوبون » على حقيقته .

بالخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه (وطريقة السلف) هي في الأصل السبيل المطروق بالأرجل استعير لكل مسلك يسلكه الإنسان في فعل محمود أو مذموم ، والمراد مسلك السلف الصالحين في العقائد قبل ظهور الخلف والمعاوند (وايك وكل محدثة) في الدين لم يشهد لها أصل من أصول الشرع (فإنها بدعة) أي تغيير للدين وضلالة . فالجمل باعتبار الوصف المعروف شرعا نظير قوله في ترجيح رواية ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وعبد الله ^(١) كما في فتح القدير ، وحمل عليه في وجه قوله تعالى : « وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ » ^(٢) كما في التسديد . والبدعة في الأصل : إنشاء شيء بلا اعتداء واقتداء يعم الحسن والقبیح غلب في الثاني شرعا ، وصار خاصا بإنشاء شيء في الدين بزيادة فيه أو نقص بغير إذن من الشارع قولاً أو فعلاً صريحاً أو إشارة كما في المفردات ، والفتح المبين ، والطريقة ، وتقسيمها في الفقه إلى الحرام وهو ما ذكر ، والمكروهة كزخرفة المساجد ، والمباحة كالتوسع في المباحات ، والمندوبة كإحداث المدارس ، والواجبة كأدلة المتكلمين في الرد على الزائغين إنما هو باعتبار الأصل .

الثاني : ما أشار إليه (وقال في الفقه الأيسر) المسند بتخريج حماد والحسن بن زياد أنه قال : (حدثني حماد عن ^(٣) إبراهيم النخعي عن علقمة) بن قيس النخعي الكوفي خال إبراهيم النخعي تابعي جليل (عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : مَنْ أَحْدَثَ حَدَّثًا) مغيرا بزيادة أو نقصان (في) أحكام (الإسلام) من الاعتقادات والأعمال (فَقَدْ هَلَكَ) واستحق النار وهو بمنزلة الهلاك ، أي بطلان الشيء وعدمه من العالم كما في المفردات (وَمَنْ ابْتَدَعَ) وأنشأ (بِدْعَةً) في الدين (فَقَدْ ضَلَّ) وفقد المطلوب منه وعدل عن الطريق السوي (وَمَنْ ضَلَّ) فيه (فِي النَّارِ) واستحقها

(١) وفي : « ع ، ب ، ط ، ز » « عبد الله بن عبد الله » وهو خطأ كما يفهم من سياق الكلام .

(٢) سورة الواقعة آية : ١٠ .

(٣) هذا هو الصواب في سوق السند ، وما في ع ، و ز ، ولأحدى نسختي الدار من قولنا : حماد ابن إبراهيم فتصحيح ، إذ كثيرا ما تشبه كلمة « عن » بكلمة « بن » ، وهذا من الواضح بمكان ، فإن أبا حنيفة رحمه الله تعالى أخذ عن « حماد بن أبي سليمان » وهو عن « إبراهيم النخعي » وهو عن « علقمة » .

إن لم يكن ضلاله مما يكفر ، وصار محكوماً بها عليه إن كان مما يكفر كما سيأتي (و) حدث
بالسند المذكور أنه (كان ابن مسعود يقول) ويكرر في وصاياه ما صدر عن مشكاة النبوة
في النصح البالغ للأمة (إن شر الأمور) أي المضر الذي يرغب عنه من العقائد والأفعال
والأقوال (محدثاتها) أي التي لم يشهد لها أصل من أصول الشرع (وكل محدثة) كذلك
(بدعة) وتغيير للدين (وكل بدعة ضلالة) وقرآن المطلوب من الدين (وكل ضلالة
في النار) وهو قياس مركب من الشكل الأول ينتج : كل محدثة في النار يعني صاحبها من
فاعل ومتبع كما في الفتح المبين ، روى معناه أربعة من الصحابة : ابن مسعود ، وجابر
والعرباض بن سارية ، وعائشة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، وروى عنهم من أكثر من
اثنين وعشرين طريقاً ، فقد أشار إلى أن مبنى الفقه في الدين محكمات الكتاب ومشهورات
السنة ، وإجماع سلف الأمة ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الدلائل النقلية يفيد الاعتقاد واليقين في المعتقدات عند التوارد على معنى
واحد بالعبارات والطرق المتعددة ، والقرائن المنضمة ، وإليه أشار بقوله ولا الأمر إلا
ما جاء به القرآن ، ودعا إليه محمد صلى الله عليه وسلم ، وكان عليه الصحابة ، واختاره متقدمو
الأشاعرة . قال صاحب الأبيكار والمقاصد : هو الحق خلافاً للمعتزلة ولجمهور الأشاعرة كما
في شرح المواقف ، مستدلين بأن الدلائل النقلية مبنية على نقل اللغة والنحو والتصرف
وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض
العقلية وهي ظنية . أما الوجوديات فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر . وأما العدميات فلأن
مبناها على الاستقراء كما في المحصول . وفي التفتيح أن هذا باطل لأن بعض اللغات والنحو
والتصرف بلغ حد التواتر ، والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم
القرينة ، وأيضاً فقد يعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد ، وإلا تبطل فائدة التخاطب
وقطعية التواتر ، وبينه في النلويح والمقاصد بأن من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر ،
كلفظ السماء والأرض ، وكأكثر قواعد الصرف والنحو مما وضع لهيئات المفردات وهيئات
التراكيب ، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص
الواردة في إيجاب الصلاة ولزكاة ، وفي البعث إذا اكتفى فيه بمجرد السمع كقوله تعالى :

« قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ^(١) » ونفى المعارض العتلى حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق الخبر ، وذلك لأن العلم بتحقيق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر ، على أن الحق أن إفادة اليقين إنما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لأعلى العلم بانتفائه ، إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدلائل ولا يخطر المعارض بالبال إنباتاً أو نفياً فضلاً عن العلم بذلك .

الثانية : أن ذم السلف رحمهم الله تعالى : كالخمي ، والشعبي ، وعطاء ، ومكحول ، وأضرابهم للكلام ، ومنعهم عن الخوض فيه للأنام محمول على كلام المخالفين لأهل السنة من مبتدعة القدرية المتشبهة بالفلسفة والشيعة وأمثالهم الناشئين في أواخر زمان السلف الصالحين ، وعلى المناظرة فيه للغلبة والإيراد والخوض مع المتوغلين فيما لا يتوقف عليه إثبات أصول الدين ، وإليه أشار بقوله : فما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام فمقالات الفلاسفة ، عليك بالأثر وطريقة السلف ، وإياك وكل محدثة لامطلق الكلام الشامل لكلام أهل السنة ، وقواءعهم المأخوذة من الكتاب والسنة كما ظن ، وإن المنع منه خلاف لدلالة الكتاب والسنة كما مر ، فقد سأل عن أصوله جبريل عليه السلام بمحضر الصحابة الأعلام ، وأجاب عنها خير البرية تعليماً للدين ومعالم الإسلام كما سيأتي :

وجميع المتكلمين من سلف الأمة منذ تكلموا في هذه المسائل مع الخصوم وأثبتوا دلائلها في التصانيف لم يزيدوا على ما في الكتاب من الإشارات إلى ذلك ، بل لم يستخرجوا من قعور تلك البحور وإن غاصت فيها أفكارهم عشر ما فيها من درر الحجج ، وغرر المعاني والنكت كما في فصل المعجزات من التبصرة النسفية ، والآيت الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحصي ، فكيف يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضی الله تعالى عنهم لم يخوضوا في هذه الأدلة وكانوا منكرين للخوض فيها كما في نهاية العقول .

الثالثة : أن ما ورد في منع النظر والبحث في الأدلة غير ثابت أو مؤول فما رواه الديلمى عن عبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إِذَا كَانَ آخِرُ الزَّمَانِ وَاخْتَلَفَتِ الْأَهْوَاءُ فَعَلَيْكُمْ بِدِينِ أَهْلِ الْبَاكِیَةِ وَالنِّسَاءِ » فقد صرح أئمة الحديث بأن سنده واهٍ ضعيف ، وعلى تقدير ثبوته يكون أمراً بدين مأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة إيجاباً على العامة دون الخاصة للدلائل الموجبة للنظر ، وما اشتهر من قولهم : عليكم بدين العجائز ، فلم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما هو قول سفيان الثوري حين ادعى عمرو بن عبيد المنزلة بين الإيمان والكفر ، فقالت عجوز : قال الله تعالى « هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ^(١) » فلم يجعل الله تعالى من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولك ، فسمعه سفيان فقال ذلك مستحسناً وهو في الحقيقة أمر باتباع ظواهر الكتاب والسنة والاستدلال بمحكماتها كما استندت تلك المرأة ، ولو حمل على إطلاقه صار التخصيص بالعجائز لغواً كما في الكفاية لنور الدين البخارى ومثله في المضمرة وشرح المواقف ؛ ونقل السبكي عن أبي القاسم القشيري أنه قال في رسالة الرد على الكرامية : العجب ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام وآيات الأحكام الشرعية تجدها محصورة ، والآيات المنبهة على علم الأصول تربو على ذلك بكثير ، فلا يجحد علم الكلام إلا مقلد أو ذو مذهب فاسد . قال الإمام ابن حجر الهيتمي في [فتح الإله شرح المشكاة] محل الذم البليغ والزجر الأكيد ما يؤدي الخوض فيه إلى زيغ أو ارتكاب شبهة لا مخلص له منها وغير ذلك من المفاسد التي كانت من أهله في زمن أولئك الأئمة ؛ وأما بعدهم فقد تميز أهل السنة من أهل البدع وحرروا كتبهم فيه واجتهدوا في قمع البدع فلا مساغ في ذمه بل هو آكد فروض الكفايات وإليه أشار بقوله : وما الأمر إلا ما جاء به القرآن فإنه جاء فيه إشارات إلى النظر في أدلة اليقين وآيات منبهة على أصول الدين كما قال على كرم الله وجهه : جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه أفهام الرجال ، وأشار إلى أن المطلوب من فحوى الفقه في الدين ما يعتقده السواد الأعظم من الأصول المأخوذة من المحكمات بقوله في الفقه الأبسط المسند بتخريج أبي يوسف وحماد أنه قال :

(وروى) حماد بسنده المذكور (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَنَّهُ قَالَ :
 افْتَرَقَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ فِي الْاِعْتِقَادِ عَلَى (اِثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً) متخالفة (وَسَتَفْتَرِقُ
 أُمَّتِي) أى المجيبون لدعوتى (ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ فِرْقَةً) متخالفة فى أصول الاعتقاد (كُلُّهُمْ
 فِي النَّارِ) ومستحقون لها لسوء الاعتقاد (إِلَّا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ) المصدين فيه المتبعين
 لظواهر المحكمات كما بيده فيه ؛ وفى المسند بتخريج حماد والحسن بن زياد أنه قال (وروى)
 حماد بسنده المذكور (عن ميمون بن مهران) الجزرى من فقهاء التابعين (عن ابن عباس)
 عبد الله خبر الأمة ورواه الديلمى وابن عساكر عنه ، وعن ابن مسعود (أَنَّ رَجُلًا أُنِيَ النَّبِيُّ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَنِي) ما ينفع فى أمر الدين (قَالَ فَادْهَبْ)
 إِلَى الْمَلَاءِ (فَعَلَّمَ الْقُرْآنَ) فله ثلاثة (ثُمَّ قَالَ لَهُ فِي) المرة (الرابعة) لما أُلْحِ فى السؤال
 (أَقْبَلَ الْحَقَّ) واتبعه (يَمْنُ جَاءَكَ بِهِ) وأوصاه (حَرِيْبًا كَانَ) الجائى بذلك (أَوْ بَقِيضًا)
 أى مبغوضاً لك أو مبغوضاً (وَتَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَبَلَغَ مَعَهُ) أى مع محكماته كما كشف عنه
 قوله عليه الصلاة والسلام : « وَلَيْسَ بَكُمُ الْقُرْآنُ وَمَا فِيهِ مِنَ الْبَيَانِ » كما رواه الحاكم
 والبيهقى والطبرانى وابن عساكر عن معقل بن يسار عنه عليه الصلاة والسلام ، ولرجوع
 للتشابهات إليها ، بخلاف العكس كما فى قوله تعالى : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ
 الْبَصِيرُ ^(١) » مع قوله تعالى « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ^(٢) » وقوله تعالى « لَمَّا خَلَقْتُ
 بَيْدَى ^(٣) » فمن مال إلى التشابهات واتبعها لم يتبع المحكمات فلم يكن ماثلاً مع جميعه وهو
 المراد لتبادر المعنى العرفى العام فى ذلك المقام وهو جميع ما بين الدفتين لأن القرآن - فى العرف
 الكلامى - : المعنى القائم بذات الله سبحانه وتعالى . وهو لا يقبل التعلم ، وفى - العرف
 الأصولى - بمعنى القدر المشترك ، ولا يحمل عليه لأنه عرف مستحدث ، ففيه إيماء إلى
 المنع عن اتباع التشابهات بالأمر بالميل مع جميعه (حَيْثُ مَالَ) واتباع ظاهر محكماته
 بلا جدال ، فأشار إلى أن مسائل النقه فى الدين القضايا النظرية الاعتقادية المأخوذة من

(٢) سورة طه آية ٥ .

(١) سورة الشورى آية ١١ .

(٣) سورة ص آية ٧٥ .

الحكمات وإجماع السواد الأعظم من الأمة ، لامن مجرد العقول كما عليه أهل الأهواء ؛ لاستيلاء غوائل الوهم في بواديها ، والتباس الحق بالباطل في مباديها ؛ فمن اقتدى بما جاء به الشرع فقد استقام وهدى ، ومن ترك هداياه واتبع هواه فقد ضل وغوى ؛ وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن في إيراد خبر الأحاد^(١) في مقام البيان إشارة إلى حصول البيان به .

الثانية : أن المبين^(٢) قطعي بالمعنى الثاني المشهور فيه (فإن القطعي يطلق على ما يقطع الاحتمال أصلاً كحكم ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر السنة ويكفر جاحده ؛ ويطلق على ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل ؛ مثل تعدد الوضع كحكم ثبت بالظاهر والنص المشهور^(٣) ولا يكفر جاحده كما لخص في كتاب الأصول^(٤)) فإنه مشهور رواه اثنا عشر صحابياً : على وسعد بن أبي وقاص ، وابن عمر ، وأنس ، وأبو هريرة ، وأبو الدرداء ، وابن عمرو ، ومعاوية ، وأبو أمامة ، وصفوان بن عمرو ، ووائل بن الأسقع ، وعوف بن مالك ، وروى عنهم بأكثر من أربعين طريقاً^(٥) وأجمع العلماء على قبوله ، وهو من أعلام الرسالة حيث

(١) هو الحديث الثاني أهمته . (٢) هو الحديث الأول .

(٣) هكذا في : « ط » وفي « ب » والمشهور بزيادة حرف المطف ، وما في « ط » أصح .

(٤) ما بين الحاصرين في : — « ع ، ز ، ط ، ب » وسقط من أ .

(٥) رواه الحاكم والبيهقي عن عبد الله بن عمر في حديث طويل بلفظ « كلهم في النار إلا ملة واحدة ، ومي ما أنا عليه ، وأصحابي » .

ورواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والبيهقي والحاكم عن أبي هريرة بلفظ « افرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وافرقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة ، وافرقت أمي على ثلاث وسبعين فرقة » ورواه الطبراني والضياء المقدسي عن أبي أمامة بلفظ « كلهم على الضلالة إلا السواد الأعظم ، قالوا : يا رسول الله من السواد الأعظم ؟ قال : من كان على ما أنا عليه وأصحابي » .

ورواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم والبيهقي عن صفوان بن عمرو وأبي هريرة بلفظ « كلهم في النار إلا السواد الأعظم » .

ورواه أبو يوسف وحده عن أبي حنيفة عن أبي هريرة في مستندهما بلفظ المتن .

ورواه أحمد بن حنبل وابن جرير وابن ماجه وابن أبي حاتم عن أنس .

ورواه الطبراني عن أنس وأبي الدرداء ووائل بن الأسقع رضى الله عنهم .

ورواه ابن عساكر وابن الجار والعدني عن علي رضى الله تعالى عنه بلفظ « والذي نفسي بيده لتفرقن الخيفية على ثلاث وسبعين فرقة ، فيكون اثنتان وسبعون في النار ، وفرقة في الجنة » .

ورواه ابن ماجه والطبراني والحاكم عن عوف بن مالك بلفظ « والذي نفس محمد بيده لتفرقن أمي على ثلاث وسبعين فرقة ، فرقة واحدة في الجنة ، واثنتان وسبعون في النار . قيل : يا رسول الله من الفرقة الواحدة ؟ قال : « هم الجماعة » .

أخبر بما سيكون فتحقق على ما أخبر؛ وتفرقت أصول المبتدعة إلى سبعة : المعتزلة ، والجبرية ، والشيعة ، والحوارج ، والنجارية ، والمشبهة ، والمرجئة ، وتفرقت فروعها إلى اثنتين وسبعين فرقة كما في الأبيكار والمواقف والفحل الشهرستانية ، والمراد أمة الإجابة كما مر ، ولا مجال للحمل على أمة الدعوة كما ظن لعدم انطباق العدد عليها ، وتعيين أول الحديث بخلافه ، ولا للقول بعدم دخول الناجية مطلقاً كما ذهب المرجئة لشمول وعيد القطعيات لعصاتها بارتكاب الأعمال السيئة ، ورواية : كلهم في الجنة إلا الزنادقة ، موضوع باتفاق الأئمة .

الثالثة : أن في الحديث دلالة على أن استحقاق تلك الفرق للنار لسوء الاعتقاد دون السواد الأعظم المصيبين فيه ، إذ الافتراق إلى الفرق المتباينة بافتراق أصول الاعتقادات المتباينة دون الأعمال السيئة لأنها مشتركة ، ومابه الافتراق غير مابه الاشتراك ، وسوء اعتقادهم لا من حيث الكفر ، فإن جمهور أهل السنة لم يكفروا أهل القبلة من المبتدعة المؤولة في غير الضرورة دون الضروريات ؛ إذ المؤول في الضروريات الدينية ليس كالمؤول في الأصول اليقينية ، لأن من النصوص ما علم قطعاً من الدين أنه على ظاهره ، فتأويله تكذيب للنبي ، بخلاف البعض كما في شرح التعديل وشرح المقاصد ، واتفقوا على أن أهل القبلة من صدق بضروريات الدين كلها عند التفصيل ، وأنه يخرج منهم من أنكر شيئاً منها كما في شرح جمع الجوامع للمحلي ، أو وجد فيه ما يدل عليه من لبس الغيار وشدة الزنار ونحوه مما جعله الشارع دليلاً عليه ، أو نسب النقص الصريح إليه تعالى ، كنفى العلم بالجزئيات ، والقول بالتجسيم كالأجسام^(١) كما في شرح المقاصد ، وقد أشار الإمام إلى جميع ذلك ببيان الإيماء كفار في ثلاثة وعشرين موضعاً من أصوله : في ستة منها يرجع إلى الإيماء كفار بنسبة النقص الصريح إليه تعالى ، وفي ستة عشر موضعاً يرجع إلى الإيماء كفار بإنكار ما علم بالضرورة

== ورواه عبيد بن حميد عن سعد بن أبي وقاص بلفظ : « كلها في النار إلا الجماعة » .
ورواه الترمذي والحاكم وابن عساكر عن عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ « وستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلهم في النار إلا ملة واحدة ، وهي ما أنا عليه وأصحابي » .
ورواه أحمد بن حنبل ، وأبو داود والطبراني والحاكم عن معاوية بلفظ « وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة ، كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة » اهـ منه كذا في هامش (١) وقد ذكرناه لأنه أوفى وأوسع ما رأيناه في تخريج هذا الحديث وبيان طريقه ورواته .
(١) هكذا في جميع الأصول التي بين أيدينا .

كونه من الدين ، وفي موضع واحد يرجع إلى الإكفار بتأويل ما علم قطعاً من الدين كونه على ظاهره ، وبيان عدم الإكفار للمؤول فيما ليس كذلك في أربعة مواضع فليكن ضابطه على ذكر منك .

الرابعة : أن الفرقة الناجية هم الجماعة الكثيرة المتمسكون بمحكمات الكتاب والسنة في العقائد ، فانه المنطبق لما عليه الرسول ولما عليه الصحابة ، لا يتجاوزون عن ظاهرها إلا لضرورة مخالفة قطعي من الدليل النقلى والعقلى ، فان حجج الله تعالى تتعاضد ولا تتضاد .

الخامسة : أنهم متحدوا الأفراد في أصول الاعتقاد وإن وقع الاختلاف في التفاريع بينها ، إذ لا يعد كل من خالف غيره في مسألة ما صاحب مقالة عرفاً ، وما من مذهب من المذاهب إلا ولأصحابه اختلاف في التفاريع ، فلو اعتبر مانعاً عن اتحاد الفرقة لم تعد واحدة منها فرقة كما في النحل وغيرها ، وجميع ذلك إنما ينطبق على أهل السنة ، لأنهم السواد الأعظم المتبعون لظواهر محكمات الكتاب والسنة المنفقون في أصول العقائد الآخذون لها عن المحكمات ، دون مجرد المقول كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ؛ لأن جعل العقل موجباً ينزع إلى التشريع ، ودون المنقول عن غير الرسول وأصحابه كالشيعة المتبعة لما يروى عن أئمتهم لزعمهم العصمة فيهم .

السادسة : أنهم المخالفون في الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب ، والرؤية بلا كيفية ، وجواز رؤية أعمى الصين بقعة أندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، وإسناد جميع الموجودات إلى الله تعالى ، وكونه موصوفاً بصفات ليست عين الذات ولا غيرها ، وغير ذلك مما لا يوافقهم فيها غيرهم ، بخلاف غيرهم ، فان الشيعة ^(١) توافق القدرية في أكثر الأصول ولا تخالفها كما ظن إلا في مسائل قليلة أكثرها يتعلق بالإمامة وما وقع بين أهل السنة من الخلافات فتلك في التفاريع ؛ ولما كان مذهبهم أخذ الأصول الدينية من محكمات الكتاب ومشهورات السنة وإجماع سلف الأمة والتأييد بالأدلة العقلية ولم يثبت الأخذ منها سالماً عن المماضة في التفاريع الخلافية بين أئمة أهل السنة

(١) إشارة إلى رد ما زعمه الطوسي والحلي من الشيعة ، أن الفرقة الناجية المخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة هي الشيعة الإمامية المخالفة لغيرها مخالفة بينة ، فإنها دعوى باطلة مجردة كما في شرح العضدية اه منه .
كذا في هامش « ١ »

كما أشير إليه في الكشف وغيره ، لم يجز التبديع للمخالف فيها باتفاق الأئمة ، ولذا وافق كثير من كل فرقة للأخرى في كثير من الخلافية كما في التبصرة البغدادية وشرح المقاصد وغيرها .

الخلافات بين جمهور الماتريدية والأشعرية

فمن الخلافات بين جمهور الماتريدية والأشعرية :
أن الوجود والوجوب عين الذات في التحقيق ، واختاره الأشعري خلافاً لهم كما سيأتي في الباب الأول .

والاسم إذا أريد به المدلول عين المسمى ، ولا ينقسم كالصفات إلى ماهو عين ، وإلى ماهو غيره ، وإلى ما ليس هو ولا غيره ، واختاره كثير منهم كما سيأتي في الباب الثاني .
ويعرف الصانع حق المعرفة ، واختاره بعضهم وهو الحق كما في النائح للامدى كما سيأتي في الباب الثالث .

وصفات الأفعال راجعة إلى صفة ذاتية هي التكوين ؛ أى مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود ، وليس عين المكون ، واختاره الحارث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي كما سيأتي في الباب الثالث .

والبقاء هو الوجود المستمر ، وليس صفة زائدة ، واختاره الباقلاني والأستاذ وكثير منهم .
والسمع بلا جارحة : صفة غير العلم ، وكذا البصر ، واختاره إمام الحرمين والرازي وكثير منهم .

وليس إدراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى كما سيأتي في الباب الثاني .

وليس إحساس الشيء باحدى الحواس علماً به بل آله .
والعقل ليس علماً ببعض الضروريات ، واختاره كثير منهم .
ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدث العالم ، ودلالته المعجزة على صدق الرسول ، ويجب تصديقه ، ويحرم الكفر والتكذيب به لامن^(١) البعثة وبلوغ الدعوة .

(١) كذا في « ١ » وفي « ب » ، ط » لأمر البعثة .

والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب ، والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده إجمالاً - عقلي : أى يعلم به حكم الصانع فى مدة الاستدلال فى هذه العشرة كما فى التوضيح وغيره ، لا بإيجاب العقل للحسن والقبح ، ولا مطلقاً كما زعمته المعتزلة . أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى ، واختار ذلك الإمام القفال الشافى والصيرفى والحليمى وأبو بكر الفارسى والقاضى أبو حامد وكثير من متقدميهم كما فى القواطع للإمام أبى المظفر السمعانى الشافعى والكشف الكبير وهو مختار الإمام القلانسى ومن تبعه كما فى التبصرة البغدادية .

ولا يجوز نسخ ما لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط ؛ كوجوب الإيمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون .

والحسن والقبح مدلولاً الأمر والنهى ؛ لحكمة الأمر الناهى كما سيأتى كله فى الباب الأول .

والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة حميدة ، والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك عام لما يتصور أن يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كما فى التبصرة والتعديل والتسديد .

وكل ما صدر منه تعالى فهو حسن إجماعاً وسيأتى التصريح به فى فصل الرد على المرجئة من الباب الثالث .

وبستحيل عقلاً اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغى ، فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلاً ؛ لمنافاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كما فى التنزيهات .

ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط ، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى كما فى التبصرة وأبو حامد الأسفراينى كما فى شرح السبكى لعقيدة أبى منصور .

وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلاً على العباد ، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح ، واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤهم كما فى كشف الطوابع كما سيأتى فى الباب الثالث .

ولا يؤول المتشابهات ، ويفوز علمها إلى الله تعالى مع التنزيه عن إرادة ظواهرها ، واختاره مالك والشافعى وابن حنبل والحارث المحاسبى والقطان والقلانسى كما فى التبصرة البغدادية كما سيأتى فى الباب الثانى .

ولا يسمع الكلام النفسى، بل الدالّ عليه، واختاره الأستاذ ومن تبعه كما فى التبصرة للإمام أبى المعين النفسى .

والنفسى : ما ذكره الله تعالى فى الأزل بلا صوت ولا حرف كما فى الإرشاد للإمام أبى الحسن الرستغفنى، وهو مذهب السلف كما فى نهاية الإقدام، وهو إخبار فى الأزل، واختاره الأشعرى كما فى المنايح وكثير من الأشاعرة كما فى الصحائف كما سيأتى فى الباب الثانى .

والرؤيا : نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشئ بحقيقته وقد يشاهده بمثاله كما فى التأويلات للتريديّة والتيسير، واختاره مالك والشافعى والأستاذ والغزالي كما سيأتى فى الباب الثانى .
والدليل النقلى يفيد اليقين عند توارّد الأدلة على معنى واحد بطرق متعددة وقرائن منضمة، واختاره صاحب الأبيكار والمقاصد وكثير من متقدميهم كما سيأتى فى الباب الأول .
والحجة بمعنى الاستحمام، لا مطلق الإرادة، فلا يتعلق بغير الطاعة واختاره كثير منهم .
والاستطاعة صالحة للضدين على البدل، واختاره الإمام القلانسى وابن شريح البغدادى كما فى التبصرة لعبد القاهر البغدادى وكثير منهم كما فى شرح المواقف .

واختيار العبد مؤثر فى الاتصاف دون الإيجاد، فالقدرتان المؤثرتان فى محلين وهو الكسب لامقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً، واختاره الباقلانى كما فى المواقف وهو مذهب السلف كما فى الطريقة للمحقق البركوى، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الاسفراينى وإمام الحرمين فى قوله الأخير إن اختياره مؤثر فى الإيجاد بمعاونة قدرة الله تعالى، فلا يجتمع القدرتان المؤثرتان بالاستقلال، ولا يلزم تماثل القدرتين؛ لأن المائلة بالمساواة من وجه يستوى التماثلان فيه، وإن لم يكن من كل وجه كما سيأتى فى فصل الاستطاعة من الباب الثالث .

ولا يزيد ولا ينقص الإيمان : أى التصديق البالغ حد الجزم، واختاره إمام الحرمين والرازى والآمدى والنووى كما فى شرح السبكى وغيره، وليس مشككاً متفاوت الأفراد قوة وضعفاً فإنه فى التصديق بمعنى العلم، وهو شرط للتصديق بالكلام النفسى المعتبر فى الإيمان كما فى التعديل والمسيرة على ما اختاره الأشعرى فى رواية والباقلانى وكثير منهم كما فى المسيرة وغيرها؛ فالتفاوت فى العصر الأول بزيادة المؤمن به، وبعده بحسب الكيفيات من الإشراق واستدامة الثمرات .

ويعتبر إيمان النائي عن العمران تقليداً للمخبر، واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطان والحاسبي والكرائسي والقلاسي كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي .
والاستثناء في الإيمان لوجوب اعتبار الحال وإيهامه الشك ولو باعتبار المال، واختاره الباقلاني والأستاذ وابن مجاهد كما في التبصرة البغدادية .
والشقي في الحال قد يسعد وبالعكس، واختاره الباقلاني كما في شرح السبكي، وينعم الكافر في الدنيا لعدم كونها نعمة في الحال .
ولا يكلف الكافر بنفس العبادات لعدم مقصود التكليف في الحال، وتقبل توبة اليائس، واختاره كثير منهم كما في شرح المقاصد .
والأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الصغائر قصداً، وعن الكبائر مطلقاً واختاره الأستاذ، قال النووي : وهو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين .
والذكورة شرط النبوة، واختاره كثير منهم، والمجتهد يخطئ ويصيب .
والحق عند الله تعالى واحد، واختاره الحاسبي، والقطان، والأستاذ أبو إسحاق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم كما في الكشف الكبير كما سيأتي كله في فصول الباب الثالث إن شاء الله تعالى .

وتصح إمامة المفضول، واختاره الباقلاني وكثير منهم كما في المواقف .
والموت بخلق الخروج للروح والإزهاق لاقطع البقاء فهو وجودي كما في التبصرة النسفية، واختاره القلاسي كما في التبصرة البغدادية .
والأعراض لاتعاد، واختاره الإمام القلاسي، وهو إحدى الروايتين عن الأشعري كما في المواقف كما سيأتي كله في الباب الثالث .
فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب إليها جمهور الحنفية الماتريدية وخالفهم فيها جمهور الأشاعرة، يفصل إن شاء الله تعالى في محله كل منها بنقله ودليله المستفاد من كلام الإمام في كتبه بأحد وجوه الاستفادة من العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء ومن مفهوم المخالفة، فإنه .عتبراً كثيراً في الرواية عندنا كما في [حدود النهاية شرح الهداية] .

الباب الأول

(في وجوب معرفة الله تعالى) بالاستدلال (و) بيان

(الإيمان الإجمالي به) تعالى

قدمه في الفقه الأكبر والأبسط لكونه أصل الاعتقادات ؛ ولما كان تمام العلم بالأدلة وكان المبحوث عنه في الباب ثابتاً بالحديث المشهور الكاشف عن الأصول الاعتقادية لأهل السنة الوارد في السنة العاشرة قبل حجة الوداع باستفسار جبريل عليه السلام بمحضر الصحابة عن خير البرية لكفائتهم في المهمات - لما امتثلوا النهي عن إكثار السؤالات ولكون البيان بالسؤال والجواب أثبت في الطويات أثره على الدليل العقلي وقدمه تنبيهاً على أصل أهل السنة من الأخذ من الكتاب والسنة (قال في الفقه الأبسط) والمسند بتخريج أبي يوسف ومحمد والحارثي وطلحة وابن خسرو الباخي والأنصاري والتكلاعي عنه أنه قال : (حدثني علقمة بن مرثد) بالمثلثة الكوفي الحضرمي ، روى عن عطاء وسليمان وعبد الله بن بُريدة وأمثالهم ، وروى عنه الثوري وأمثاله (عن يحيى بن يعمر) وزان ينصر : أبي سليمان البصري ، من فقهاء التابعين سمع ابن عباس وابن عمر وأبا الأسود الدؤلي (عن) أبي عبد الرحمن (عبد الله بن عمر) رضى الله عنهما من فقهاء الصحابة وزهادهم (أنه قال) مؤكداً للخبر ببيان الحال (كُنْتُ إِلَى جَنْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لقرب منزلته عنده (إِذْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ) في الصورة ، والتنوين للتعظيم لأنه عُلِمَ حين الرواية^(١) ، أو للتنكير فهو حكاية حال ماضية ، والتصور بصورة الرجل بانضمام الأجزاء وتكاتفها فيصير على قدر الرجل وهيئته ثم يعود إلى هيئته الأصلية كما قال الإمام البلقيني وغيره دون إفناء الزائد من خلقه وإعادته كما قل إمام الحرمين أو عدم رؤية الزائد منه كما قال اللارى لعدم الدليل عليه ورواية النسائي : « في صورة دحية الكلبي » بخالفها جميع الروايات (حَسَنُ الْمَثَلِ) بكسر اللام وتشديد الميم : الشعر الذي يَلَمُّ بالمنكب (مُتَعَمِّمًا)

(١) هكذا في الأصول التي بأيدينا ، ولعلها « الرؤية » .

للتأديب (نَحْسَبُهُ مِنْ رِجَالِ الْبَادِيَةِ) إذ لا يعرف من أهل البلدين (فَتَخَطَّى رَقَابَ النَّاسِ) إلى مجلس الرسول صلى الله عليه وسلم (فَوَقَفَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ) عليه الصلاة والسلام، وفي حكاية الحل مع التأكيذ للمقال بيان لاستكمال الآداب الأولى لألباب (فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِيمَانُ) سائلاً عن شرح ماهيته لاشرح لفظه أو حكمه فإن أصل « ما » إنما يسأل بها عن الماهيات ، وهو في اللغة مطلق التصديق من آمن وزان أفعال لأفعل ولا لجا في مصدره فعال ، وهمزته للتعدية كأن المصدق جعل الغير آمناً من تكذيبه ، أو للصيرورة كأنه صار ذا أمن من أن يكذبه غيره ، ولتضمن معنى الاعتراف والإذعان تعدى بالباء ، وفي الشرع إجمالاً : تصديق وإقرار بما علم بالضرورة محيى الرسول به ، ولذا (قال) مجيباً له عن ماهيته مع بيان متعلقه من المؤمن به عند الإجمال من وجه لحصول شرح الماهية في ضمنه ولكونه الأحق بالتعليم : هو (شَهَادَةُ) أى إقرار وتصديق ؛ لأنه في اللغة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة كما في المفردات ، سواء كان الإقرار بلفظ أشهد أو شهدت أو أمن أو آمنت أو أعلم أو علمت ، أو بغير العربية مع إحسانها ، أو بترك الفعل كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : « أُمِرْتُ أَنْ أَقَالَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » فلم يثبت التعبد من الشارع بلفظ أشهد (أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) والقول الجامع المنفذ عنه للموانع في معناها : أنه لا معبود مستحق للعبادة إلا الواجب لذاته في الواقع كما في الأطول للفاضل عصام الدين حيث ينفي استحقاق العبادة والألوهية عن جميع ماسوى الواجب لذاته في الواقع نفياً عاماً للوجود والإمكان مفهومهما من الإطلاق ، ويثبت الوجود له تعالى بطريق البرهان لاستلزام الوجوب ، وكذا استحقاق العبادة والألوهية للوجود ، ويرد خطأ المشرك والمعتل ومعتقد الإمكان فإنها كلمة جامعة صارت من الكل مدار الإيمان ، ويناسب ماذهب إليه جمهور الأئمة الحنفية ومحققو علماء العربية من إثبات حكم المستثنى بطريق الإشارة بأن إخراج المستثنى قبل الحكم لثلاث يتناقض ثم حكم بالنفي أمثلاً على الباقي إشارة أن الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر ، ويفيد جوازه إبدال لفظ الباري والرازق والرحمن والحي والميت من الأعلام المختصة بالواجب تعالى كما قال الهيمى ، ولا يظهر منعه كما ظن ، ولا يرد عليه مايرد على المشهور من تقدير الوجود أنه إن أريد

المعبود مطلقاً لم يستقم نفيه لوجوده، وإن أريد المعبود بالحق لم يستقم استثناءه لكونه استثناء الكل من الكل، ولا يحتاج إلى الرفع بأن الإله كلى انحصر نوعه في الشخص، والله علم شخصى فهو حصر الكل في الفرد الكلى ردّاً لا اعتقاد المشركين عدم الانحصار فيه، وما يرد عليه من أن العلم الشخصى ما وضع لشيء بشخصه، فلا يجرى في اسم الله تعالى لعدم ملاحظته بشخصه حين الوضع وعدم العلم بالوضع كذلك المخاطبين، وإنما يفهم منه معين مشخص في الخارج بعنوان منحصر فيه، فلا يحتاج إلى الدفع بأن المراد بالشيء بشخصه كونه معيناً بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج ولا يطالب منع العقل عن تجويز الشركة فيه، وأن الواضع هو الله تعالى، وما يرد عليه أنه وإن كان للفرد الوجود منه فلا يحصل في عقولنا إلا بمفهوم الواجب لذاته، والمتصف به محتمل التعدد، كلاله بحق، فلا يحصل باستثناءه إثبات ما هو المطلوب على وجه يفيد التوحيد، ولا يرد ما ظن أن «إلا» لو حمل على الاستثناء يصير التقدير لا إله يستثنى منهم الله فيكون نفيًا لآلهة يستثنى منهم الله، ولا يكون نفيًا لآلهة لا يستثنى منهم الله بل إثباتاً لها عند القائل بمفهوم الخافضة فهو بمعنى غير، فإن الاستثناء ليس وصفاً وعلى تسليمه فهو كاشف للزومه، فلا تخصيص ولا مفهوم مخالف مع أنه لم يعتبره كلياً من علماء العربية غير أبى عبيد، وأن لا نفي الجنس، والجنس من حيث هو شامل لجميع الأفراد فيكون نفيًا لجميع أفراد جنس الآلهة التى يستثنى منهم الله، ولا يبقى شيء من الآلهة لا يستثنى منهم الله حتى لا تكون منفية أو مثبتة، ولذا ذهب أبو البقاء وغيره إلى كونها للاستثناء وأنه لو حمل على غير يكون المعنى على نفي المغايرة وليس مقصوداً، ولذا لم يجوز كون الاستثناء مفرغاً واقعاً موقع الخبر، لأن المعنى على نفي استحقاق العبادة والألوهية عما سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله سبحانه عن كل إله، ولا أن يكون خبراً للا مع اسمها باعتبار كونهما في موضع رفع بالابتداء عند سيبويه لفوات المقصود، فهو بدل من اسم لا على الحل كما ذهب إليه الجمهور. ولا يرد عدم صلاحية الحل محل الأول لعدم اشتراطه عند الحققين ولذا جوزوا البدلية في قوله تعالى: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ»^(١)، وقولهم: أكل الأرغفة جزءاً منها، ويجوز أن يكون بدلاً من الضمير المستكن في الخبر المحذوف

الراجع إلى اسم لا ، أو بدلا من الاسم مع لا فإنهما كالشيء الواحد كما قالوا فتكون من بدل الكل من الكل لفظا ، فلا يرد أنه ليس من أقسام البدل ، ولا يرد عدم استقامة البدلية ، لأن البدل هو المقصود بالنسبة ، والنسبة إلى المبدل منه سلبية لأنها إنما وقعت النسبة إلى البدل بعد النقص بالإلا على طريق الإشارة (وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ) إلى الخلق لهدايتهم ، وتكميل معاشهم ومعادهم ، المؤيد بالمعجزات الدالة على صدق دعواه وهي بالغة ألفا كما بينها الزاهدي في المجتبى وغيره ، وأعظمها القرآن المعجز للثقلين ببلاغته ، العظيم الشأن ، وفصاحته الباهر البرهان ، الباقي على مر الزمان ، الناسخ دينه لجميع الأديان ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن في الإطلاق إشارة إلى عموم رسالته للثقلين ، ولا يعم الملك كما صرح به الحلیمی ونقله البيهقي ، وفي تفسير الرازي والبرهان النسفي عليه الإجماع فلا بد من التصريح بالعموم في إيمان من خصها بالعرب من أهل الكتابين كما لا بد في إيمان منكر بعض الضروريات من الأحكام من التصريح بحقيقة ما أنكر كما في الفتح المبين .

الثانية : أن في الوصف بالعبودية في رواية الفقه الأبيسط المراد بها كمال العبودية ، والانقياد المستفاد من الإضافة العهدية في مقام التوصيف ، إشارة إلى عصمته عن جميع الكبائر ، ومن الصغائر عمداً ، وتابعه فيه مالك ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي .

الثالثة : أن في البيان إشارة إلى اشتراط مجموع الشهاداتتين في الإيمان فلا يكفي الأول كما ظن ، قيل ولا الآخر (وَتُؤْمِنَ) منزل منزلة المصدر بقرينة العطف ، فالناصب محذوف (بِمَلَأْنِيكَ) وأنهم أجسام نورانية مبرأة عن السكودورات الجسمانية والذكورة والأنوثة ، قادرون على التشكل بالأشكال المختلفة ، سفراء الله تعالى إلى أنبيائه ، صادقون في تبليغ أحكامه ، عباد الله لا كما زعم المشركون من تألههم ، مكرمون لا كما زعم اليهود من تنقيصهم ، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، وتاؤه لتأنيث الجمع أو المبالغة جمع ملك على غير قياس ، أو ملائكة من الألوية : أي الرسالة ، فحذف بالنقل والحذف ، وفي صيغة الكثرة إشارة إليها كما ورد « ما من موضع قدم في السماء إلا وفيه ملكٌ راجعٌ أو ساجدٌ ، وما يعلم جنود ربك إلا هو » (وَكُتِبَ) بأنها كلام الله تعالى أنزلت على بعض رسله بألفاظ

حادثة على لسان الملك ، أو نقوش في ألواح دالة على كلامه الأزلي ، القائم بذاته تعالى ، فإنه أنزل منها عشر من الصحف على آدم عليه السلام ، وخمسون على شيث ، وثلاثون على إدريس ، وعشرة على إبراهيم ، والتوراة على موسى ، والزبور على داود ، والإنجيل على عيسى ، والفرقان على محمد عليه وآله وسلم والصلاة والسلام (وَرُسُلِهِ) إلى عباده لهدايتهم إلى الحق وتكميل معاشهم ومعادهم ، وهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً ، المبالغون لأحكامه المعصومون عن مخالفة أمره بارتكاب كبيرة مطلقاً ، وكذا صغيرة عمداً ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن المراد بالرسول هنا الأنبياء على الترادف فإنه أحد استعماليه كما في الشفاء على ما بينه رواية النبيين هنا فيما أخرجه ابن عساكر عن عبد الرحمن بن غنم الأشعري لوجوب الإيمان بالجميع .

الثانية : أن المراد بهم البشر كما دل الإضافة العهدية إذ لم يكن من الجن نبي كما ذهب إليه الجمهور ، وحملوا قوله تعالى : « يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ ^(١) » على ما يعم الواسطة ، وقالوا رسلهم رسل البشر كما دل قوله تعالى : « فَلَمَّا قُضِيَ وَلَوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ ^(٢) » وقوله . « إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى ^(٣) » لأن ظاهرها أنهم كانوا يهوداً ، ولذا لم يقولوا من بعد عيسى مع تأخره كما قال السهيلي وغيره ، ولا من الملك ؛ وما ورد من الرسالة فيهم فهو محمول على المعنى اللغوي كما في الحواشي النسفية لعصام الدين وغيرها .

الثالثة : أن في إجمال عدد الكتب والرسول إشارة إلى كفايته في مقام الإجمال (وَتَأْتِيهِ) أي رؤيته في الآخرة : بمعنى الانكشاف التام بالبصر بلا مقابلة ولا مسافة بينه تعالى وبين المؤمنين الرائيين على ما فسرهُ الأئمة ، وفي المقاصد أن النظر الموصول بإلى : إما بمعنى الرؤية ، أو ملازوم لها ، أو مجاز متعين فيها وكذلك اللقاء بشهادة النقل والاستعمال والعرف

(٢) سورة الأحقاف آية ٢٩ .

(١) سورة الأنعام آية ١٠٠ .

(٣) سورة الأحقاف آية ٣٠ .

ووافقه في رواية اللقاء مالك والبخارى ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة وأبي ذر؛
وتفسيره بالحساب، أو الانتقال إلى دار الجزاء كما ظن صرف عن الظاهر ومستدرك بقوله :
(وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) من أيام الدنيا ، أو آخر الأوقات المحدودة ، وهو من يوم الموت إلى آخر
ما يقع في القيامة من سؤال الملكين ، ونعيم القبر أو عذابه ، والبعث والجزاء والحساب
والميزان والصراط والجنة والخلود فيها ، والنار وخلود الكفار فيها كما ذكره جمهور الشراح
على ما ينه ماورد في رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه «وتؤمن بالبعث بعد الموت، وتؤمن
بالجنة والنار والميزان» رواه البيهقي في البعث وأبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة ،
وفي رواية عبد الرحمن بن غنم الأشعري «وبالموت، والحياة بعد الموت، والحساب، والميزان،
والجنة والنار» رواه ابن عساكر وكذا في رواية للبخارى وغيره عن أبي هريرة ، فالיום
مجاز عن الوقت الممتد الكثير كما في التيسير من قوله تعالى : «يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ
مُبِينٍ^(١)» كما يتجاوز به عن الوقت اليسير كقوله تعالى : «وَمَنْ يُؤْلَهِمْ يَوْمَئِذٍ
دُبُرَهُ^(٢)» مجازاً مشهوراً كما في الأصول (وَالْقَدَرِ) أي وأن تؤمن بتقدير الأشياء : أي
بأن الله تعالى قدر الخير والشر قبل خلق الخلائق ، وأن جميع الكائنات متعلق بقدره، وهو
عند السلف من الصفات المتشابهة ، وعند المتأخرين من الماتريدية يرجع إلى صفة الفعل
لكونه بمعنى جعل كل شيء على ما هو عليه كما في الإرشاد والتبصرة، وعند الأشاعرة : القضاء
هو الإرادة الأثرية المتضمنة لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدر تعلق تلك
الإرادة بالأشياء في أوقاتها الخاصة ، وهو تفصيل قضائه السابق بإيجادها في المواد الجزئية
السماة بلوح المحو والإثبات كما ذكره البيضاوي في شرح المصابيح وغيره (خَيْرِهِ وَشَرِّهِ)
بدل الكل من الكل ، والرابطة بعد المطف ، وفيه توضيح مع التأكيد لتكرير العامل
مفيد للتعميم (مِنْ اللَّهِ تَعَالَى) أو كائناً منه بعلمه وقضائه (فَقَالَ) السائل (صَدَقْتَ) فيما قلت
وبلغت (فَتَمَجِّبُنَا مِنْ تَصَدِيقِهِ رَسُولَ اللَّهِ) صلى الله عليه وسلم؛ لأن كلامه يدل على خبرته
بالمسؤول عنه ، وكذا تصديقه (مَعَ جَهْلِ أَهْلِ الْبَادِيَةِ) بالأحكام الدينية فساغ التعجب ،
وهو انفعال النفس من الشيء الذي وقع خارج المادة (فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا شَرَائِعُ

(الإسلام). الشريعة في الأصل: المورد إلى الماء، نقل إلى الأحكام الجزئية التي يتهذب بها المأمورون معاشاً ومعاداً لكونها مورداً لما هو سبب الحياة الأبدية سواء كانت منصوبة من الشارع أو راجعة إليه، ولذلك قال تعالى: «إِكُلْ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»^(١) والنسخ والتبديل يقع فيها، ويتجاوز فيطلق على الأصول الكلية إطلاقاً شائعاً، والإسلام في الأصل الطاعة والانقياد، فيلزم باعتباره الإيمان، نقل إلى الانقياد في الأعمال الظاهرة ومشروعيتها تلازم الإيمان، ومن ثم كان نسبة الإسلام إليه كانه يظهر مع البطن ولم يعتبر بدونه، ورواية الشرائع عنه خرجها الإمامان أبو يوسف ومحمد والحرثي وابن عبد الباقي الأنصاري وطلحة ابن محمد والكلاعي وابن خسر والبلخي في مسانيد الإمام وهم أئمة الحديث وثقات المقام، فلا يصح ما ظن أنه لم يصح عن أحد من أئمة الحديث، والمسئول عنه الأصول دون جميع الجزئيات بدلالة مقام السؤال فينطبق على ما بينه الرسول (فَقَالَ: إِقَامُ الصَّلَاةِ) أي المكتوبة على ما بينه رواية مسلم، أي الإتيان بها محافظاً على أركانها وشروطها؛ من التقويم والتعديل، والمداومة عليها من الإقامة: أي الملازمة والاستمرار، وحمله على من يقوم إليها أو يقيم لها من الإقامة أخت الأذان كما ظن بعيد لغة ومعنى. والصلاة في الأصل: الدعاء بخير، نقل إلى أفعال وأقوال مخصوصة غالباً مفتوحة بالتكبير مختمة بالتسليم كذلك، فدخلت صلاة الأخرس والمومي، وقد يطلق على الأصل فيصير مجازاً عرفياً تشبيهاً للداعي في تحشعه بالمصلي، وقيل مأخوذة من الصَّلا، وهو عرق متصل بانظر يمتد من عرقين في الوركين يقال لهما الصلوان، لأنهما يتحركان إذا ركع المصلي؛ وسمى ثاني خيل السباق مصلياً لإتيانه مع صلوى الساق (وَإِتْيَاءُ الزَّكَاةِ) هي لغة: النماء والتطهير، نقل إلى الخرج من الأنعام والنقدين والحبوب؛ لأنه إنما يؤخذ من نام يبلوغه النصاب، مطهر من الخبائث المعنوية (وَصَوْمٌ) في الأصل: مطلق الإمساك، نقل إلى إمساك مخصوص الفرض منه في شهر (رَمَضَانَ) سمي به؛ لأنهم لما أرادوا وضع أسماء الشهور وافق اشتداد حر الرضاء فيه كما قيل، لكنه مبني على كون اللغات غير توقيفية، والأصح خلافه؛ وقد روى الديلمي وأبو الشيخ عن أنس عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «سُمِّيَ رَمَضَانُ لِأَنَّهُ يُرْمَضُ الذُّنُوبُ» وفي رواية مسلم: «وَنَصُومُ»

رمضان» وفيه دليل على عدم كراهة إطلاقه، وأنه ليس من أسمائه تعالى كما ظن، وماورد في أثر ضعيف من إعلaque عليه تعالى مؤول كما في قوله «فان الدهر هو الله» (وَحَجُّ الْبَيْتِ) الحرام: أى قصده بأعمال مخصوصة في وقت مخصوص (مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) أى طريقا، تميز عن نسبة الاستطاعة، وأخر عن الجار ليكون أوقع، والمراد الاستطاعة المجازية: من سلامة أسبابه من الزاد والراحلة الوسط وسلامة الآلة ومن أمن طريق غالب في حق الآفاق، ففيه إشارة إلى أنه بالعجز عما ذكر — وإن قدر على المشى — لا يكون مستطيعا وإلى أنه يسقط عنه بعدم الاستطاعة بخلاف نحو الصلاة والصوم (وَالْأَغْتَسَالُ) لجميع أعضائه عند قدرة استعمال الماء لسقوطه إلى بدله عند عدمها (مِنَ الْجَنَابَةِ) المؤدية إلى تعفن البدن المؤذى للملائكة كما في الشفاء، سميت بها لكونها سببا لتجنب الصلاة في حكم الشرع كما في انفرادات، وذكره في المقام لمزيد الاهتمام، فإنه بقية من دين إبراهيم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام كما في شرح الجامع الصغير للمناوى، ولتوقف الصلاة وتتمام الحج عليه، وتابعه في رواية الاغتسال عن الجنابة أبو داود والترمذى والدارقطنى وابن حبان عن ابن عمر والتاج السبكي عنه وعن ابن مسعود والبيهقى واللالكائى عن عمر رضى الله عنه، وفي أكثر الروايات ذكر بدله الشهادة لكنها دخلت في الإيمان فلم تذكر في بيان الإسلام في حديث أبى هريرة وأبى ذر رضى الله تعالى عنهم أجمعين (فَقَالَ) السائل (صَدَقْتَ، فَتَعَجَّبْنَا) واستمر وزاد تعجبنا (لِتَصْدِيقِهِ رَسُولَ اللَّهِ) في بيان المسؤل عنه (كَانَهُ) أى السائل (يَعْلَمُهُ) مع خفائه على أهل البادية (يَقَالُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْإِحْسَانُ؟) أى الإيقان والإيقان في الإيمان والإسلام، كما في شرح مسند الإمام لدلالة سياق الكلام عليه، وكونه معهودا بينهم لذكره في الآيات الكثيرة نحو قوله تعالى: «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ»^(١)، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»^(٢)، «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»^(٣) كما في الفتح المبين، ولذا حمل عليه الرسول عليه الصلاة والسلام (قال)

(١) سورة البقرة آية ١٢٢ .

(٢) سورة البقرة آية ١٩٥ .

(٣) سورة الرحمن آية ٦٠ .

مجيباً (أَنْ تَعْمَلَ لِلَّهِ) يعم بإطلاقه عمل القلب والجوارح ، وتابعه التاج السبكي فيه ؛ وفي رواية للبخارى عن أبي هريرة ، ولأبي داود الطيالسي عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم : «أن تخشى الله» (كَأَنَّكَ تَرَاهُ) : أى مستحضراً كونك بين يدي الحق ، ليكسب ذلك كمال العبادات والإعراض عن العادات (فَإِنْ لَمْ تَسْكُنْ تَرَاهُ) فى هذه النشأة للقصور فلا تغفل (فَإِنَّهُ يَرَاكَ) فالقاء دليل الجواب ، وتعليل الجزاء ، لأن ما بعدها لا يصلح للجواب لكون رؤيته للعبد حاصلة مطلقاً ، ففيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنه ليس الشرط على ظاهره لكونه فى متحقق ، ولـكون الحكم أولى بالنسبة إلى النقيض فهو للتهييج للاستحضار المذكور فى كل حال .

الثانية : أن فيه إشارة خفية إلى عدم وقوع رؤية الله تعالى فى الدنيا ، وهذا فى حق الأمة ، وأما فى حق الرسول فى المعراج^(١) فمختلف فيه ، وقد صرح بذلك رواية مسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : «لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ» ورواية ابن ماجه والطبرانى عن أبى أمامة عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : «لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ حَتَّى تَمُوتُوا» .

الثالثة : أن فى النفي بلان لكونه لنفى وقوع الممكن كزيد لن يقوم بخلاف « لا » كالحجر لا يطير إشارة إلى إمكان رؤية الله تعالى فى الدنيا ، ولذا سأله موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ، إذ لا يجوز أن يسأل نبي ما لا يجوز على الله تعالى لاستلزامه الجهل بالله سبحانه وتعالى . واختلف فى رؤيته^(٢) كما فى الشفاء (فَقَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ) السائل (فَإِذَا فَعَلْتُ ذَلِكَ) المذكور من الأمور (فَأَنَا مُحْسِنٌ) أى موصوف بالإيقان فى الإيمان والإيتقان فى الإسلام محكوم به فى تلك الحال عند الله وعند الناس كما دل عليه الإطلاق (قَالَ) الرسول عليه الصلاة والسلام (نَعَمْ) إذن أنت موصوف بذلك (فَقَالَ: صَدَقْتَ) فيما قلت وبلغت . وتابعه أبو بكر البرزاري فرواه عن أنس بلفظ : « فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحْسَنْتَ ؟ قَالَ نَعَمْ » وفى الإطلاق إشارة إلى أنه يقول : أنا مؤمن ، أنا مسلم من غير استثناء فإن المحسن يشملهما ، وقد ورد التصريح بهما فى رواية أحمد بن حنبل ، وأبى داود

(١) هكذا فى : « ا ، ب ، وفى ز ، ع ، خ » المعجزات .

(٢) أى رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة المعراج .

الطيالسي^(١) ، والبيهقي في البعث ، واللالكائي في السنة عن عمر رضى الله تعالى عنه بلفظ «فإذا فعلت هذا فأنا مؤمن؟ قال نعم» وعقيب بيان الإسلام «فإذا فعلت هذا فأنا مسلم» قال نعم» وفي رواية ابن عساكر عن أبي موسى الأشعري ، وعبد الرحمن بن غنم الأشعري ، والطبراني وابن منده عن ابن عمر رضى الله عنهما ، والبخاري عن أنس كذلك ؛ فقد روى ترك الاستثناء في الإيمان والإسلام خمسة من الصحابة الأعلام ، وذلك في مقام تعليم معالم الدين أكد دليل على عدم جوازه عند المسترشدين ، فإنه وإن أول فقد أوهم خلاف اليقين ؛ وفي تخصيص المذكورات من سائر الضروريات ، تنبيه على أنها معظم شعائر الإسلام ، بها يتم الاستسلام ، وليس لاستيفاء أفراد الأحكام ، وفي إيراد الأفعال المضارعية في الإيمان والإحسان تنبيه على الاستمرار التجددى في جميع الأركان (فقال : يا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ) أى وقت قيامها ، سميت القيامة بها مع طول زمنها اعتباراً بأول أزمنتها فإنها تقوم بغتة في ساعة ؛ حتى إن من تناول لقمة لا يمهل حتى يبتلعها ، والساعة جزء غير معين من الزمان كالآن (فقال) رسول الله (مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا) أى الساعة من حيث وقتها ، فإنه كما يقال سألت زيدا المسئلة يقال سألته عنها ، وهو الاستعمال الأكثر ، فلا يرد أن حق الظاهر أن يقال : ما المسئول عنه ليرجع الضمير إلى اللام (بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ)

(١) هو على ما في التقريب والخلاصة : سليمان بن داود بن الجارود ، أبوداود الطيالسي البصري أحد الأعلام الحفاظ ؛ روى عن ابن عون ، وهشام بن أبي عبد الله ، وعباد بن منصور ، وحرب بن شداد ، وخلأق ، وروى عنه جرير بن عبد الحميد شيخه ، وأحمد ، وابن المديني ، وابن بشار ، وابن رافع ، وخلق . قال ابن مهدي : أبو داود أصدق الناس . وقال أحمد : ثقة يحتمل خطؤه . وقال وكيع : جبل العلم . وروى أنه حدث بأربعين ألف حديث من حفظه . قال عمرو بن علي : مات سنة أربع ومائتين عن إحدى وسبعين سنة .

قلت : وهو مشهور بأبي داود الطيالسي ، وهو غير أبي داود صاحب السنن التي هي عند المحدثين الكتاب الثالث من كتب الحديث التي عليها مدار الإسلام كما نص على ذلك الحفاظ أبو عمرو بن الصلاح في كتابه [علوم الحديث] حيث قال : ولتقدم العناية بالصحيحين ، ثم بسنن أبي داود ، وسنن النسائي ، وكتاب الترمذي ضبطاً لمشاكلها ، وفهماً لحق معانيها الخ .

فإن أبا داود هذا هو : سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد الأزدي السجستاني ؛ أبوداود ثقة حافظ مصنف السنن وغيرها ، نزل البصرة ، وسمع بخراسان والعراق والجزيرة والشام والحجاز ومصر ، وروى عنه أحمد فرد حديث ، وكان أبو داود يفتخر بذلك .

قال ابن حبان : أبو داود أحد أئمة الدنيا فقها وعلماء وحفظاً ونسكاً وورعاً وإتقاناً — جاء إليه سهل القسري قبل لسانه .

مات سنة خمس وسبعين ومائتين بالبصرة عن ثلاث وسبعين سنة .

لاستوائنا في عدم العلم بوقت قيامها إنما علمها عند ربى ؛ وبيانه في الاستواء في العلم بأنه مما استأثر الله تعالى به كما ظن ليس مفهوم الكلام وغير لازم في المقام ، فإن الأنبياء لا يعلمون من الغيب إلا ما علمهم الله تعالى ، ووقت الساعة ليس منه ، ولذا أكد النبي بزيادة الباء ؛ وفي فتح البارى وغيره : روى الحميدى عن سفيان عن مالك بن مغول عن إسماعيل بن رجاء عن الشعبي « أن عيسى عليه الصلاة والسلام سأل جبريل عن ذلك ، فانتفض بأجنحته ، فقال : ما المسئول عنها يأعلم من السائل » فسؤاله ليظهر للحاضرين بجواب الرسول أنه لا يعلم ، وأنه لا يجاب عما لا يعلم ، وأنه لا يستنكف من قول لا أدري فإنه نصف العلم (وَلَٰكِن لَّهَا أَشْرَاطٌ) جمع شرط : بالفتح العلامة ، والمراد علاماتها الدالة على قربها من كون أسعد الناس بالدنيا السكع ابن السكع ؛ أى لثيم ابن لثيم ، وأن توضع الأختيار وترفع الأشرار ، وتملك أهل البادية أهل الحاضرة بالغلبة ، وتشيدهم المباني ، وكثرة السرارى ، وعلاماتها الدالة على غاية قربها من قيام المهدي ، وكثرة الهرج ، وخروج الدجال ، ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام ، وفيض المال حتى لا يقبله أحد ، وانحسار الفرات عن جبل من ذهب ، وخروج دابة الأرض ، ويأجوج وماجوج ، وطلوع الشمس من مغربها ، وغير ذلك مما بين في الأحاديث الصحيحة ، ويفصل في الخاتمة إن شاء الله تعالى (فَهِيَ مِنَ الْخُمْسِ الَّتِي اسْتَأْثَرَ اللَّهُ تَعَالَى) أى تغرد (بِهَا) دون غيره ، وفيه إشارة إلى إبطال التنجيم والكهانة ونحوهما (فَقَالَ تَعَالَى : إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ^(١)) أى علم وقت قيامها عند الله تعالى لا يعلمه غيره ، فأياكم أن تأتيكم بغتة وأنتم مغترون بالحياة الدنيا (وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ) أى للوقت الذى يعلم الصلاح فى إنزاله فيه لعباده وبلاده (وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ) ذكر أم أنثى ، حى أم ميت ، وما صفاته ووقت ولادته (وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا) أى ما يعمل فى مستقبل العمر من خير أو شر (وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ) أى بأى بلد أو قوم ؛ وفى نسبة العلم إلى الله تعالى ، والدراية إلى العبد إيدان بأنه إن أعمل حيلته وبذل وسعه فى تعرف ما هو لاحق به من كسبه وعاقبته لا يدركه ، فكيف بغيره مما لم ينصب له دليل عليه (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) هو العالم بظواهر الأشياء وبواطنها ، بتفاصيلها وجملها ، ما كان وما يكون (فَقَالَ صَدَقْتَ) فى كل ما بلغت (ثُمَّ قَفَى) بتشديد الفاء : أى

ولى (فَلَمَّا تَوَسَّطَ النَّاسَ) أى بلغ وسط مجتمعهم (لَمْ تَرَهُ ، فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : إِنَّ هَذَا) السائل آنفاً (جِبْرِيلُ) أعظم الملائكة قدراً ، سفير الوحي ، وهو اسم أعجمى سريانى : معناه عبد الله ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنه تشكّل بشكل البشر ، وإليه أشار بقوله : « إن هذا جبريل » لكونه جسماً نورانياً فى غاية اللطافة قابلاً له ، فتشكّل ليراه الحاضرون ، ويسمعوا سؤاله والجواب ، وبصورة البشر ، إذ الاستئناس بالجنسية التى هى علة الضم^(١) .

الثانية : أنه لا يطيق أن يراه على صورته الأصلية من البشر إلا من أیده الله تعالى فأطاق ، وإليه أشار بقوله : « فلما توسط الناس لم تره » ، فنفى الرؤية عنهم دون الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولذا رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين على صورته الأصلية .

الثالثة : أن الاسم إذا أريد به المدلول عين المسمى كما أشار البيان ، وسيدشير إليه الإمام ، ولذا أجيب بالمدلولات من المسميات فيما مر ، وليس فيه دليل على كونه غير المسمى كما ظن ، بناء على أنهما لو اتحدا لعلهما جبريل من علمه بأسمائها ، فإن سؤاله للتعليم لا للتعليم ، ولعدم استلزام العلم بالشئ ترك السؤال عنه للاستكشاف ، ونحوه (أَتَاكُمْ لِيُعَلِّمَكُمْ مَعَالِمَ دِينِكُمْ) بسبب سؤاله ، فنسبة التعليم إليه مجاز ، والعلم حقيقة هو النبى عليه الصلاة والسلام ، والمعالم جمع معلم : أى موضع العلم ، أطلق على أصول الدين الشامل للإيمان والإسلام والإحسان ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن تلك الأصول والأركان مدار الدين ، وبها يعلم اليقين ، وإليه أشير ببيان تلك الأصول بمعالم الدين ، وأن مطلق الدين يشمل الكل .

الثانية : أن الإضافة إليهم إشارة إلى ملابسة كونهم المبلغين ، وأن الناس يأخذون منهم .

الثالثة : كون البيان المذكور شاملاً لجميع ما يرجع إليه الدين من الأمور الاعتقادية والعملية لاشتماله على جملها مطابقة ، وتفصيلها تضمناً ، وإليه أشار بجمع المعالم ، وبينه رواية ابن حبان : « يعلمكم أمر دينكم » وبيانها بالشرائع ، أو مجملها ، أو طريق سؤالها كما ظن صرف عن ظاهر بيانها ، وتقويت للطائف معانيها ، وقد عرفوا الدين بأنه : « وضع إلهى سائق لذوى

(١) أى انضمام الأجزاء وتكاتفها عند التشكّل بصورة البشر .

العقول باختيارهم الحمود إلى الخير بالذات » ، فقوله وضع : أى تخصيص كالجنس ، وقوله إلهى احتراز عن سائر الأوضاع الصناعية وغيرها ، وقوله سائق احتراز عن الأوضاع الإلهية الغير السائقة ، كتخصيصاته تعالى إنبات الأرض والأشجار فى بعض الأماكن بالأحيين المعينة له ، وقوله لذوى العقول احتراز عن أفعال الحيوانات المختصة بالأحيان ، وقوله باختيارهم : احتراز عن الأوضاع الإلهية السائقة لبالاختيار ، كالوجدانيات السائقة من هى فيه إلى غاياتها ، وقوله الحمود احتراز عن الاختيار المذموم كاختيار الكفر فإنه وضع إلهى عند من يقول بخلق أفعال العباد وإرادة غير الحسن ، وقوله إلى الخير بالذات : أى إلى ما وعده الكريم من الكرامات ، فالخير حصول الشئ لما من شأنه أن يكون حاصله ، أى يناسبه ويليق به ، ثم أشار إلى تعدد طرقه . وقال فى رواية الحارثى والحصكفى (وحدثني به حماد عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه) فالحديث مشهور رواه أحد عشر من الصحابة : أمير المؤمنين عمر ، وابن عمر ، وابن مسعود وابن عباس ، وأبوموسى الأشعرى ، وأبو عاصم الأشعرى ، وأبو هريرة ، وأبوذر ، وأنس ، وجابر بن عبد الله ، وعبد الرحمن بن غنم الأشعرى رضى الله تعالى عنهم ، ورؤى عنهم من أكثر من اثنين وأربعين طريقاً ، وقد مر ما فى بعض طرقه من الزيادات ، لزيادة ضبط بعض الرواة ، واقتصار البعض على المهمات ؛ وفصل تلك المعالم ، منها فى الابتداء على ما بين فى الكتاب تفصيلاً لكونه أكد بياناً وتأصيلاً ، وأقرب ضبطاً وتحصيلاً (وقال فى الفقه الأكبر : فاعلم أن أصل التوحيد) أى مبنى التوحيد وما يلزم على العبد فى الاعتقاد (وما يوضح) ويثبت بالدلائل (الاعتقاد عليه) أى يعتقده العبد ويصدق جزماً استدلالاً أو تقليداً (يجب أن تقول : آمنت بالله) الواجب لذاته ، المبدئ لكل ما عده ، المتصف بصفات الكمال الذاتية والفعلية ، الراجعة إلى تكوينه الشامل لإرسال الرسل ، وإنزال الكتب بالملائكة ، والقدر من الخير والشر ، وغير ذلك (واليوم الآخر) من البعث والحساب ، وغير ذلك مما ثبت فى المعاد ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الإيمان هو الإقرار والتصديق كما دل عليه البيان بالشهادة .

الثانية : توقف التوحيد عليهما ، وكونهما ركنين للإيمان ، ولذا أكد باعتراض الوجوب المحمول على الشرعى العام فى المقام دون الأعم منه كما ظن ، إذ لا يعم المشترك .

الثالثة : أن من تمكن من الإقرار ولو سرا ولم يقر لا يكون مؤمناً وإن حصل له التصديق .

الرابعة : أن هذا العلم يسمى بعلم التوحيد أيضا .

(وملائكته وكتبه ورسوله) قد مر بيانه ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الأصل في الاعتقاد هو الإيمان بالمبدأ والمعاد ، وأن ما عطف يرجع إلى الإيمان بهما ، ولذا قدم الآخر .

الثانية : الأخذ بقوله تعالى : « وَلَكِنَّ الْإِبْرَءَمَ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَلَّاىِٕكَهٗ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّىْنَ »^(١) .

الثالثة : أن نزول الكتب على الرسل بواسطة جنس الملائكة ، ولذا قدمها لا لقوة الإيمان بهم لكونهم أخفى كما ظن ، لأن التفاوت فيه خلاف المذهب ، ولا لتقديم الأفضل ، إذ الكتب أفضل بالإجماع من الملائكة .

الرابعة : أن المذكور أتم بيانا ، وأكشف تفصيلا من بيان كلمتي الشهادة ، ولذا عقب به في الحديث (والبعث بعد الموت) أى بعث الأبدان من القبور ، وفي التصريح به بعد الإشارة إليه باليوم الآخر رد على الفلاسفة المنكرين له (والقدر خيره وشره) مر بيانه ، كله (من الله تعالى) أى بخلقته تعالى وإرادته كما بينه (وقال في الفقه الأيسر : لم يفوض الله الأعمال إلى أحد) تنصيحا في الرد على القدريّة ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن كونه من الله تعالى بخلقته تعالى دون مجرد الإقدار والتمكين .

الثانية : الأخذ من قول علي رضي الله عنه : أمر الله تعالى بالخير تحجيّرا ، ونهى عن الشر تحذيرا ، ولم يُعْصَ مغلوبا ، ولم يُطْعَ مكرها ، ولم يُمَلَّكْ^(٢) تفويضا ، فهو أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض ، والاستطاعة تملك بالله الذي إن شاء ملك ، رواه الأصبهاني وابن عساكر .

الثالثة : أن الإيمان بالقدر بمعنى الإيمان بالتقدير للخير والشر ، وعدم تفويض الأعمال إلى العباد كما زعمه القدريّة ؛ لا بمعنى الجبر عليهم ، وإليه أشار بيان القدريّة ، وقد كتب فيه الحسن البصري إلى الحسن بن علي رضي الله عنه يسأله عن القضاء والقدر :

(١) سورة البقرة آية ١٧٧ .

(٢) أى : الأفعال لعباده أم منه كذا في هامش « ١ » .

فكتب إليه الحسن بن علي رضي الله عنهما : « من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر ، وإن الله تعالى لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى بغلبة ، لأنه تعالى مالك لما ملكهم ، وقادر على ما أقدرهم ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا ، وإن عملوا بمعصيته ، فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا ، فإن لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك ، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب ، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم كان ذلك عجزاً في القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة التي غيها عنهم ، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم ، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم » . رواه الهروي في شرح المشكاة ، وأشار إلى تنوير المرام ، لخالفه كثير في المقام بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله فيه (والناس صائرون إلى ما خلقوا له) يختارون ما خلقوا له وأريد منهم (وإلى ما جرت به المقادير) من الختم على سعادة أو شقاوة . يعني أن الناس صائرون إلى ما أريد منهم من خير وطاعة ، أو شر ومعصية ، وما جرى به التقدير عليهم ، وصارفون اختيارهم إليه ألينة بلا انفكاك لاستلزام تخلف المراد عن الإرادة نقصاً في الربوبية ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

الثاني : ما أشار إليه بقوله فيه (وأن ما أصابك) من المقادير (لم يكن) مقدراً على غيرك (ايخطئك) إلى غيرك وإنما هو مقدر عليك ، إذ لا يصيب الإنسان إلا ما قدر عليه (وأن ما أخطأك) منها (لم يكن) مقدراً عليك (ايصيبك) لأنه بان بكونه أخطأك أنه مقدر على غيرك ، أي فرغ مما أصابك ، أو أخطأك من خير وطاعة وشر ومعصية ؛ فما إصابته لك محتومة فلا يمكن أن يخطئك ، وما أخطأك فسلامتك منه محتومة فلا يمكن أن يصيبك ، لأنها سهام صائبة ، وجهت من الأزل بحسب ما يقع من اختيارات العباد ، فلا بد أن تقع مواقعها ، ولا تنفك عما علم الله في الأزل لاستلزام الانفكاك انقلاب العلم جهلاً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنه كتب جميع المقادير بحسب ما يقع من اختيارات العباد ، وجف القلم به فلا يقع إلا ما كتب من المقادير ، وإليه أشار بقوله : وإلى ما جرت به المقادير ، وأوضحه ماروي ابن عباس في بعض الطرق لهذا الحديث : (وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ

يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ ، وَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ ، لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ) ، رواه الترمذى وابن منده [والبيهقى ، وأحمد بن حنبل ، وعبد بن حميد ، وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله عنهما ^(١)] .

الثانية : أن الناس صائرون بالاختيار إلى ما خلقوا له ، وتعلق به العلم الأزلى دون الجبر والاضطرار فيه ؛ لأنه إنما يتعلق بالمهية على ماهى عليه فى الواقع ، وإليه أشار بقوله : « صائرون إلى آخره ولم يقل مضطرون ^(٢) » [وبينه الإمام بقوله فى فصل خلق الأعمال : كتبه فى اللوح المحفوظ بالوصف دون الحكم ، أى بأن يفعل العبد باختياره ، فان القدرة والإرادة متوقفتان على العلم ، وعلمه تعالى وإن كان فعلياً ، أى غير مستفاد ، متبوعاً فى الوجود فهو تابع للمعلوم فى المهية ، ومطابق له على ماهو عليه من الاختيار العميم ، فافهمه فإنه الصراط القويم .

الثالثة : أن فى إثارة صيغة الخطاب فى مقام الإخبار إشعاراً بالتبرك بلفظ الحديث المشهور عن عشرة من الصحابة : على ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبى بن كعب ، وزيد بن ثابت ، وسلمان ، وأبى الدرداء ، وعبد بن الصامت ، وأنس ، وخباب بن الأرت ، المزوى عنهم بأكثر من اثنين وعشرين طريقاً (والحساب) أى استعمال عدد الأعمال جليلها ويسيرها بالنسبة إلى الأكثر ؛ لأن الأحاديث تواترت بدخول قوم الجنة بغير حساب

(١) ورواه الدارقطنى والأصبهانى عن سهل بن سعد الساعدى عنه عليه الصلاة والسلام ، وروى عن أبى سعيد الخدرى وعلى وعبد الله بن جعفر رضى الله عنهم .

ورواه أحمد بن حنبل وأبو داود وابن ماجه عن ابن مسعود وأبى بن كعب وزيد بن ثابت بزيادة « لومت على غير هذا لدخلت النار » .

ورواه أحمد وعبد بن حميد عن ابن عباس وابن عساكر عن على بلفظ « لن يخلص الإيمان إلى قلب أحد حتى يستيقن أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه » .

ورواه ابن منده وابن عساكر والرافعى عن سلمان بلفظ « واعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك » .

ورواه الطبرانى والبرار وابن عساكر عن أبى الدرداء بلفظ « لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يعلم » الحديث ، ورواه الطبرانى عن خباب بن الأرت ، والخطيب البغدادى عن أنس وابن عساكر عن عبادة بن الصامت بلفظ « لن تؤمن حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك » اه منه كما فى هامش « ١ » وهو المخطوط المحفوظ فى المكتبة الملكية المصرية تحت رقم ٢٢٤ .

(٢) ما بين الحاصرتين ثابت فى : ع ، خ ، ز ، ب ، ط ؛ وساقط من « ١ »

كما قال الحافظ ابن الأثير كما في شرح المسامرة ، وبه صرح عبد القاهر البغدادي والقرطبي والغزالي ، وهي مخصصة عموم حكم التقسيم في النظم الكريم ، أو محمولة على رفع حساب المناقشة .
 ففي البحر^(١) : يرفع حساب المناقشة عن الأنبياء والمبشرين بالجنة و بعض المؤمنين دون حساب العرض بأن يقال فعلت وعفوت ، فلا يخالف تقسيم القرآن كما ظن ، ومن يرفع عنهم الحساب يرفع عنهم الميزان كما صرحوا به (والميزان) وله كفتان وعمود ولسان يزن به جبريل عليه السلام ، كما روى أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة بن اليمان ، فالموزون صحائف الأعمال على ما عليه الجمهور بأن يحدث الله تعالى فيها الثقل بحسب درجاتها عنده كما في المسامرة ، فتوضع صحائف الحسنات في كفة ، وصحائف السيئات في الأخرى بعد الحساب ، إظهاراً للعدل ، وإظهاراً لشرف بعض المؤمنين ، وإعلاماً للفضل ، ويكون ميكائيل أميناً عليه كما في نواذر الأصول ، وفي التصريح بهما بعد الإشارة باليوم الآخر رد على المنكرين من المعتزلة والجهمية والرافضة ، وفي الأفراد إشارة إلى أنه ميزان واحد لجميع الأمم والأعمال ، وما ورد بصيغة الجمع فلا تعظيم كما قاله الجمهور ، وأن كفتيه كأطباق السموات والأرض كما في شرح المسامرة (والجنة) دار الثواب الحاوية على ثمانية : جنة الفردوس ، وهي أعلاها ، وجنة عدن ، وجنة النعيم ، ودار الخلد ، ودار القرار ، ودار الجلال ، وجنة المأوى ، ودار السلام ، كما في التيسير نقلاً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، سميت بها إما تشبيهاً بجنة الأرض ، وإن كان بينهما بون ، أي كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض ، وإما لستر نعمها كما أشير إليه بقوله تعالى : « فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ » كما في المفردات (والنار) دار العقاب الحاوية على سبع طباق : جهنم ، ولظى ، والحطمة ، والسعير ، وسقر ، والجحيم ، والهاوية كما في تفسير البيضاوي وابن عطية ، وهو الترتيب الثابت بكثير من الأحاديث المرفوعة والموقوفة على أكبر الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، سميت بها للهيبة البادية للحاسة في الموقف (حق) واقع (كله) تأكيده للرد على المنكرين للحساب والميزان من تلك الفرق ، والمنكرين للجنة والنار من المتفلسفة المأولة ؛ فالجنة فوق السموات السبع ، والنار تحت الأرضين السبع كما اختاره الأكثرون ، ونص عليه الأشعري في عقائده (فإذا استيقن) أي صدق

(١) لأبي المعين النسفي ، كذا في هامش « ١ » .

(بهذا أحد) أى وجود الصانع تعالى واليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسوله إلى آخر ما ذكر (وأقرّ به فقد أقرّ بجملة الإسلام) تصرّح بما أشير إليه من كون التصديق والإقرار ركنين للإيمان تأكيداً له ، وإشارة إلى تلازم الإيمان والإسلام وجوداً ، وكون الإيمان مقدماً ذاتاً ، وإلى أنه إجمالى بالنسبة إلى التفصيلى المتعلق بكلّ حكم أدرك من الأحكام الشرعية الاعتقادية والفرعية المفترضة على الكفاية كما صرح به الرازى والبيضاوى (وهو مؤمن) أى محكوم عليه وموصوف بالإيمان حالاً كما بينه الحديث . وفيه إشارات إلى مسائل : الأولى : الرد على من لم يعتبر الحال ، وأدخل الاستثناء لذلك .

الثانية : أن التصديق المعتبر فى الإيمان استيقان بوجود الصانع تعالى ، واليوم الآخر ، وقبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واستيقان به ، والتزام على نفسه متابعتها فى جميع ما أخبر به ، وإليه أشار بقوله : فإذا استيقن بهذا إلى آخره ، فيرجع إلى نسبة الصدق إليه قصداً ، فهو من جنس كلام النفس ، كما هو ظاهر كلام الأشعرى كما فى الفتح المبين والمسيرة ، وصرح به الباقلانى وإمام الحرمين والرازى وصدر الشريعة فى مسألة زيادة الإيمان من التعديل والغزالي فى الاعتقاد ، وليس هو التصديق المنطقى كما ظن ، لأنه قبول لوقوع النسبة ولا وقوعها ، وبينهما بون بعيد كما صرح به العلامة الشريف فى حواشى التلويح .

الثالثة : أن الأعمال غير داخلة فى الإيمان ، وإليه أشار بالحكم على المستيقن المقر بالإيمان ، وليس التسليم المفهوم من قوله تعالى : « لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا »^(١) بمعنى التسليم الظاهرى بالأعمال فيكون ركناً ثالثاً كما ظن ، فإنه مذهب المعتزلة بل بمعنى ترك الاعتراض الراجع إلى القبول ، والتزام المتابعة ، فليحفظ المقام فإنه مما يجب به الاهتمام .

ثم أشار إلى اعتبار الإيمان بما ذكر من غير معرفة الفرائض فيمن لم تبلغه تأكيداً لعدم دخول الأعمال^(٢) فى مسمى الإيمان فقال فيه : (ولو أقر بجملة الإسلام) مما ذكر (فى أرض الترك) أى أقصى بلاد الصين ونحوها من البلاد البعيدة عن بلاد الإسلام (ولا يعلم شيئاً من الفرائض والشرائع والكتابات) لعدم وصولها إليه على وجهها (ولا يقر

(١) سورة النساء آية ٤٦ .

(٢) فى الأصوات التى بأيدينا « الإيمان » وهو خلاف ما يعطيه سابق الكلام ولاحقه فأصلحناها إلى « الأعمال » لأنه مقتضى السياق .

بشيء منها) لعدم إدراكه بالعقل (إلا أنه مقر بالله تعالى والإيمان) أى جنس الإيمان أو بالمؤمن به من الأمور السبعة الآتية المعهودة المشهورة بالاستدلال بالآثار أو التقليد بمجرد الإخبار (فهو مؤمن) مأجور على إيمانه ، معذور على ترك أعماله ؛ ثم أشار إلى وجوب الإيمان بالعقل لمن أدرك مدة التجربة فى المسائل السبعة المشهورة فيما رواه الحاكم الشهير فى المنتقى ؛ والنطفي فى الأجناس ؛ وأبو زيد الديوبسى فى التقويم ، والهمذانى فى خزانة الأكمال وأبو منصور السمرقندى فى الميزان أنه (قال فى رواية أبى يوسف ومحمد : ولو لم يبعث الله تعالى للناس رسولا) مبيّن لهم . وجب عليهم (لوجب عليهم) أى على البالغين منهم كما هو المتبادر لظاهر قوله عليه الصلاة والسلام : « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ : عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ ^(١) » الحديث . وحمله الإمام أبو منصور وكثير من العراقيين على الوجوب بالعقل العزيزى وتحمل الاستدلال ، وأولوا الحديث برفع الشرائع عنه ، والجمهور على خلافه ، وهذا إن أريد بوجوب المعرفة والإيمان وجوب أدائه ، وإن أريد أصل الوجوب فهو وفاق من الأكثرين كما فى الكشف الكبير قبيل باب أهلية الأداء (معرفته) أى معرفة وجوده تعالى وما يتوقف عليه ذلك من وحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته ، وأنه محدث العالم (بعقولهم) المستفادة التى يدور عليها التكليف بالاستدلال فى مدة التجربة والاستدلال كما هو المتبادر ، ويشير إليه التعليل الآتى ، لامطلقا كما قال جمهور المعتزلة لعدم القدرة على الاستدلال بدون مدته ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن العقل آلة لمعرفة الوجوب الثابت لله تعالى ولمعرفة الحسن اللازم له لا موجب كما قالت المعتزلة وإليه أشار ببناء الآلة ، وهو معتبر وآلة لمعرفة ذلك بدون السمع ، وإليه أشار بالشرطية لالفهم الخطاب ، ومعرفة صدق الناقل فقط كما قاله جمهور الأشاعرة ، كما فى شروح البزدوى وغيره .

الثانية : أن الحسن وكذا القبح مدلولان بالأمر والنهى إجمالا فيما يدرك عقلا لا موجدان

(١) أخرجه أحمد بن حنبل ، وأبو داود ، والحاكم عن على وعمر بطرق عديدة يقوى بعضها بعضا ، ورواه السيوطى فى الجامع الصغير ، وقوله عن ثلاثة . قال الشيخ تقي الدين السبكي كذا وقع فى جميع الروايات ، وفى بعض كتب الفقهاء عن ثلاث ولا وجه له اه من العزيزى على الجامع الصغير .

بهما كما في الميزان ، وإليه أشار بنسبة وجوب معرفة الله تعالى وما يتوقف عليه إلى العقل ، لما تقرر من حسن الواجبات ، وقبح المحرمات .

وذهب كثير من أئمتنا إلى أنهما مدلولان مطلقاً كما في الكشف الكبير خلافاً لجمهور الأشاعرة ، فإنهما موجبان مطلقاً عندهم ، فلا يجوز عندنا نسخ ما لا يحتمل حسنه أو قبحه السقوط كما يشير إليه الإمام خلافاً لهم كما في التحرير .

الثالثة : أن معرفة الله تعالى بدليل إجمالي يرفع الناظر من حضيض التقاليد فرض عين على جميع المكلفين ، وإليه أشار بقوله : لوجب عليهم معرفته بعقولهم ، مشيراً إلى أنه أول الواجبات المقصودة بالذات .

الرابعة : أن في تخصيص نسبة الوجوب في مقام البيان بمعرفة الله تعالى ، وما يتوقف عليه دون الشرائع ، إشارة إلى أن الحسن وكذا القبح لعدم الفاصل عقلي في البعض : أي يدرك العقل حسن بعض الأشياء وقبح بعضها بدون السمع لا كلها كما قالت المعتزلة ، كما في التعديل والتبصرة والكفاية والاعتماد وغيرها ؛ فالعقل يدرك به في البعض بالضرورة ، كالعلم بحسن الصدق النافع ، أو بالنظر كحسن الصدق الضار ، ولا يدرك به في البعض كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال فإنه إنما يدرك بالشرع ، وزعم المعتزلة أنه كاشف عن حكم العقل في ذلك .

الخامسة : أن الحسن في ذلك بمعنى تعلق المدح والثواب كما هو المتبادر من الوجوب ، فالوجوب والحرمة العقليان بمعنى جزم العقل باستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب عند الصانع إجمالاً ؛ لأن معرفة كيفية ذلك وكون الثواب بالجنة والعقاب بالنار إنما يثبت بالسمع كما في التوضيح ، وهذا هو المتنازع فيه بالنسبة إلى العباد ، وبمعنى كون الفعل بحيث يترتب عليه عاقبة حميدة ، أولاً يترتب بالنسبة إليهم وإلى الخالق تعالى من المتنازع ، لكنه تعالى لا يفعل القبيح الخالي عن العاقبة الحميدة كالكذب ونحوه لحكمته كما في التعديل والتبصرة والتسديد وغيرها .

وأما الحسن والقبح بمعنى كون الشيء ملائماً للطبع أو الغرض أو منافراً له ، وكونه صفة كمال أو نقصان ، فعقليان اتفاقاً من الكل .

السادسة : أن في عدم تعيين المدة إشارة إلى عدم تعيينها ، لأن عدم البيان في محل الاحتياج إليه بيان لعدم كما دل عليه قوله تعالى : « أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مِمَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ ^(١) » لأن لفظة «ما» عبارة عن مدة التذكر والاستدلال ، وإيهامها بلا بيان دليل على عدم تقديرها بمقدار معلوم للعباد ، فقد مر مدة التذكر مفوض إلى الله تعالى لتفاوت العقول كما في التقويم للإمام أبي زيد

السابعة : أن في الشرطية دلالة على كون نقيض المذكور أولى بالحكم ، إذ في بعث الرسل كشف وتفصيل لما دل عليه العقل إجمالاً كما كشف قوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ^(٢) » فدل على أن وجوب المعرفة بعد البعثة بالطريق الأولى والدليل الأقوى ، ولذا وبخ الكفار آكد توبيخ بتركه بعدها ^(٣) بقوله تعالى : « أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مِمَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ ^(٤) » .

والعقل هو النفس الناطقة من حيث توجيهها أوقوة لها ، فعلى الأول : هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة كما في أصول الإمام أبي القاسم اللامشى ؛ والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة ، ويمم التعريفات والأدلة ؛ والمحسوسات ما ينتزع عنها الغائبات ؛ وبالمشاهدة أعمال الحواس لإدراكها ، وبالإدراك به الإدراك بتوجهه ، وعلى الثاني بينه الإمام فخر الإسلام البزدوى بقوله : إنه نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس فيبدو به المدرك للقلب والنفس الناطقة ، فلا يرد أن الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها ، والنفس والقوة متغايران عرفاً ولغة ، وأنه لو كان جوهرًا لجاز أن يكون عقل بلا عاقل ، ومحله القلب كما دل عليه قوله تعالى : « فَتَسْكُنُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ^(٥) » وما ذكره صدر الإسلام محمد البزدوى من أن محله الرأس عند عامة أهل السنة ، فالمراد محله بمعنى

(١) سورة فاطر آية ٣٧ .

(٢) سورة النحل آية ٩٠ .

(٣) (قوله بعدها) هكذا في الأصول التي بأيدينا ولعلها بعدها « أى البعثة » .

(٤) سورة فاطر آية ٣٧ .

(٥) سورة الحج آية ٤٦ .

مبتدئه ، كما بينه أخوه نحر الإسلام لا محل أصله ، واختاره الإمام أبو المعين النسفي كما في شرح التحرير .

الثامنة : أن في نسبة الكون آلة للمعرفة إلى العقل إشارة إلى أنه غير العلم ، فليس العقل علماً ببعض الضروريات ، واختاره جمهور الأشاعرة خلافاً للأشعرى والباقلاني استدلالاً بعدم الانفكاك ، إذ يتمتع عاقل لا علم له أصلاً ، وعالم لا عقل له أصلاً . وأجيب بأن ذلك لتلازمهما كما في المواقف .

التاسعة : أن الإطلاق مشير إلى أن الإدراك الواجب^(١) ، والمعرفة بمطلق العقل والحواس الظاهرة آلاته ، وأنه ليس منقسماً إلى أقسام كما قال الفلاسفة من «العقل الهولاني» إن خلت النفس عن العلوم مع قابليتها لها ، «والعقل بالملكة» إن حصلت لها الضروريات فقط ، وهو مناط التكليف عند القائلين به ، «والعقل بالفعل» إن حصلت لها النظريات بالقوة بمجرد توجه النفس ، «والعقل المستفاد» إن حضرت النظريات عندها ، لأن كل ذلك لم يثبت عن دليل كما في التحرير بل في الإنسان في أول أمره استعداد لأن يوجد فيه العقل والتوجه نحو المدركات ، فهذا الاستعداد يسمى عقلاً بالقوة وعقلاً غريزياً ، ثم يحدث العقل فيه شيئاً فشيئاً بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ الكمال ، ويسمى عقلاً مستفاداً كما في الكشف الكبير ، واختار الأول صاحب الحاصل والصحائف وصاحب التوضيح والمواقف والمقاصد ، ويتمشى التعريف الأول عليه ، واختلفت العبارات في أن الأربعة أسام لهذه الحالات ، أولها نفس باعتبارها ، أولها قوى هي مبادئها كما في المقاصد ، ووافق جمهور المتريديّة فيما ذكر من المسائل السبعة : الإمام أبو العباس القلانسي ومن تبعه من الأشاعرة كما في التبصرة للإمام عبد القاهر البغدادي ، والإمام أبو بكر الإقبال الشاشي ، وأبو بكر الصيرفي ، وأبو بكر الفارسي ، والقاضي أبو حامد ، والحلي ، وغيرهم ، وعبروا عنها بوجوب شكر المنعم كما في القواطع للإمام أبي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير ؛ ووافق جمهور الأشاعرة في كون الحسن والقبح شرعيين مطلقاً ، وثبتت المذلة بلا بلوغ الدعوة طائفة من أئمتنا البخاريين كما في الكشف الكبير والتحرير ، منهم شمس الأئمة

(١) سقطت من نسخة الدار « ١ » .

السرخسي ، ونجر الدين قاضيخان البخاريان ، واختاره ابن الهمام ، وقالوا : لا حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة ، فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان قبلهما كما في التحرير ، فيعذر الناشئ في الشاهق الذي لم تبلغه الدعوة عندهم كما في الكشف الكبير ، وإليه أشار قاضيخان في فتاواه بقوله : لو حلف إن كان الله يعذب المشركين ، فامرأته طالق ؛ قالوا : لا تطلق لأن من المشركين من لا يعذب حيث يخرج من الأفراد المستغرقة من لم تبلغه الدعوة عند البخاريين ، وحملوا رواية الوجوب على الانبغاء ، كما أول به الإمام نور الدين البخاري في الكفاية ، وحمل الوجوب بالعقل على الأولوية عنده ، وهو مع كونه خلاف الظاهر يمنع ما بعده وينادي بالتعليل على خلافه وتصريح الأئمة به ، فقد صرح به الإمام أبو زيد الدبوسي في التقويم ونجر الإسلام البردوي في أصوله بخلود العقاب للناشي في الشاهق المدرك لمدة الاستدلال فلم يستدل ، فمن الغفول عن تفصيل المنقول التصدي للتوفيق بأن الوجوب عند الماتريديّة بمعنى ترجيح العقل الفعل ، والحرمة بمعنى ترجيحه الترك مستدلان بما في الكفاية ولذا صرح المحقق ابن الهمام في التحرير بكون التوفيق المذكور غلطاً ، واستدل جمهور الأشاعرة بوجوه :

الأول : قوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ^(١) » حيث نفى العذاب قبل وصول الشرع ، ولو وجب شيء من الأحكام للزم بتركه العذاب قبله ، واللازم منتف بالنص وهو إلزامي على المعتزلة دون الماتريديّة إلا أن يجعل التالي عدم الأمن من العذاب قبله وهو منتف لدلالته على الكون في الأمن والسلامة منه لأهل الفترة والشاهق قبله أو يجعل التالي صحة التعذيب قبله ، ونفيها بمعنى عدم اللياقة للحكمة دون عدم الوقوع كما أشير إليه في [شرح المنهاج للأسنوي ، أو بصور المقدم وجوب الإيمان للزوم العذاب على تركه عندهم بمعنى عدم جواز العفو عنه لمنافاته للحكمة ، كما أرشد إليه في] ^(٢) الكشف الكبير ، وأجيب ^(٣) بالحمل على عذاب الاستئصال ، ونفي وقوعه لدلالة سياقها وهو قوله تعالى : « وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ ^(٤) » الآية

(١) سورة الإسراء آية ١٥ .

(٢) مابين الحاصرتين ثابت في : « ا ، ب ، خ » وساقط من « ع ، ز » .

(٣) أي من جانب الماتريديّة .

(٤) سورة الإسراء آية ١٦ .

وللجمع بينها وبين الآيات المثبتة للعذاب قبله كما سيأتى بدفع التنافى الظاهري بينهما فلا يجمع مستندا بأن الآية لما دلت على أنه لا يليق بحكمته ورحمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الواجب قبل تنبيههم بإرسال الرسل فدلاتها على أنه لا يوصل إليهم العذاب الأكبر على تركه قبل ذلك أولى ؛ ولو سلم كون النفي بمعنى عدم الولاية دون عدم الوقوع وثبوت الدلالة بذلك ، فعبرة الآيات المثبتة قاضية على دلاتها كما تقرر في محله .

الثاني : قوله تعالى : « لِمَلَأَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ »^(١) حيث دل على ثبوت الاحتجاج ، والعدر للناس على ترك الإيمان قبل الرسل ، فلو كان العقل حجة ملزمة لزم انتفاؤه ، وليس كذلك بالنص . وأجيب بأن المراد لئلا يكون حجة أصلا كما هو المتبادر من الوقوع في سياق النفي ، فان العقل دليل جلي والتفصيل إلى الرسل ، والعقل إذا لم ينه جاز أن يغفل ، فكان له نوع حجة كما في كشف الكشاف فلا يستلزم نفي^(٢) حجية العقل ، أو محمول على نفي الاحتجاج في الشرائع والأحكام جمعا بين الأدلة كما أشار الإمام إلى توقف وجوب الشرائع والأحكام على البعثة وبلوغ الدعوة ، والجواب عما تسلك به المخالفون من الوجهين بالتأويل بقوله في رواية المذكورين من الأئمة (ويعذرون في) جهل (الشرائع) والأحكام (إلى قيام الحجة) عليهم ببعث الرسول وبلوغ دينه كما أشير إليه بنفي الحجة في الآية ، وأريد نفي المَعذرة التي يعتذرون بها قائلين : « لولا أرسلت إلينا رسولا » فيبين لنا شرائعك ، ويعلمنا ما لم نكن نعلم من أحكامك ، ففيه إشارة إلى أن تسميتها حجة ، للتنبيه على أن المَعذرة في القبول عنده تعالى بمقتضى كرمه ، بمنزلة الحجة القاطعة التي لا مرد لها ؛ فأشار إلى أن ثبوت المَعذرة والسلامة عن التعذيب قبل البعثة كما نطق به الآيات محمول على ثبوت ذلك في الشرائع والأحكام دون ما ثبت بدلالة العقول ، مما مر من المسائل السبعة السابقة ، فإنها تثبت بالعقل دون السمع لتوقفه عليها ، كما سيصرح به .

الثالث : أن العباد مجبورون في أفعالهم لوجوبها عند تمام المرجح ، وليس ذلك^(٣)

(١) سورة النساء آية ١٦٥ .

(٢) عبارة : « فلا يستلزم حجة العقل » وسقطت هذه العبارة من نسخة الدار .

(٣) أى تمام المرجح .

اختيار العبد ، وإلا لزم أن يكون للاختيار اختيار فيدور أو يتسلسل ، فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين ، ولا يثبت الوجوب والحرمة عقلا المتوقفان على ثبوتهما . وأجيب بأنه معارض بنفيه الشرعيين أيضاً ، لكونهما من صفات الأفعال الاختيارية ، ومنتهى باختياره تعالى ، وسيأتي حله في فصل الاستطاعة من الباب الثالث إن شاء الله تعالى .

الرابع : أن الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا لذات الفعل أوجزئه ، أو لصفة لازمة لذاته أوجزئه ولم يتبدلا ، لأن ما كان كذلك لا يتخلف ولا يختلف ، والتالي باطل لحسن كذب فيه إنقاذ لمظلوم ، وقبح صدق فيه إمداد لظالم ولاستلزام عدم النسخ . وأجيب بأن الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات وهو المجموع المركب من الفعل والإضافة ، والفعل جنس ، والإضافات فصول مقومة لأنواعه ، لأن الفعل من الأعراض النسبية وهي تقوم بالنسب ، والإضافات المختلفة فصول مقومة لها ، والحسن والقبح يثبتان بحسب الأنواع لا الجنس نفسه ، فقولنا : شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن ، لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن كما في التوضيح .

الخامس : أنهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتناقضين بالذات في قول من قال : « هذا الذي أتكلم به الآن ليس بصادق » فإنه إن صدق فيه فقد كذب وبالعكس ، وكذا في قول من قال : « ما أتكلم به غداً ليس بصادق » فإنه إن صدق فيه فقد كذب وبالعكس ، وكذا في قول من قال : « ما أتكلم به غداً ليس بصادق » ، ثم اقتصر فيه على قوله ما تكلمت به أمس ليس بصادق ؛ فإن صدق كل من الغدى والأمسى يستلزم عدمه وبالعكس ، وقد تحير في حله العقول ، وسماء صاحب المقاصد بالجذر الأصم . وأجيب بأنه إن أريد الإلزام ، فلا يتم على المساتريدية ، إذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين في البعض عدمه مطلقاً ، وإن أريد التحقيق فليس التقريب بتمام ، وبالحل بأن الخبر إشارة إلى الخبر عنه ، والإشارة إلى الشيء لا يمكن أن تكون إلى نفس تلك الإشارة ، فلا يدخل نفس الخبر في الحكم الذي يتضمنه ذلك الخبر ولا يتناول الحكم كما لو استثناءه كما ذكر العلامة الشریف ، وهو أمتن ما قيل في حله مما يبلغ عشرين وجهاً ؛ يعني كما أن الإشارة قاصرة عن تناول نفسها كذلك الحكم الذي يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر ، لأن حقيقة الإخبار هو الحكاية عن النسبة

الواقعة على الوجه المطابق أولاً ، ومن شأن الحكاية أن يكون للمحكى عنه تعين في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية .

قال العلامة الدواني : فلو قال « هذا الكلام » مشيراً إلى نفس هذا الكلام لم يصح اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية عن النسبة الواقعة لأنه إنما يوصف بهما الكلام الذي هو إخبار وحكاية عن نسبة واقعة وهي مفقودة فيه ، بل لاحكاية حقيقة فيكون كلاماً خالياً عن التحصيل ، ولا يكون خبراً حقيقة .

وفي القول الثاني إشارة إلى أنه متكلم حقيقة ، وأن ذلك الكلام ليس بصادق والأول صادق فيكون الأمسي كاذباً لتخلف فرد من الكلية ، ويلزم كذب الثاني بلا استلزام صدق الأول كذبه ، وكذب الثاني صدقه ، ولا كذب الأمسي صدقه كما في شرح النونية للفاضل الخيالي ، وأشار إلى الاستدلال على وجود الصانع المتعال ، وعلى كونه محدث العالم مغتبراً لما فيه من الأحوال ، ووجوب معرفة ذلك بالعقول ، وعدم العذر في الجهل بها بحال بوجوه أربعة : بإمكان الجواهر وحدوثها ، وإمكان الأعراض وحدوثها .

الدليل الأول : ما أشار إليه بقوله في رواية المذكورين (ولا عذر لأحد) من البالغين (في الجهل بخالقه) بعد مضي مدة الاستدلال كما دل قوله (لما يرى) ويعلم في تلك المدة بجرى العادة الإلهية كما هو المتبادر ولعدم رؤية نفس الخلق (من خلق السموات والأرض) أي وجودها بعد العدم (وخلق نفسه وغيره) لتغير الآثار والأحوال في ذلك ولا شئ من القديم كذلك .

يعنى أنه يعلم كل من استدل أن العالم من السموات والأرض وغيرها ممكن لأنه مركب متكرر ، وكل ممكن فله علة مؤثرة .

وتقريره على طريقة الحدوث بوجهين :

الأول : أنه يعلم أن الموجودات الممكنة يحتاج في حدوثها إلى علة لا يتطرقها العدم بوجه من الوجوه ، وما يمتنع عدمه بوجه من الوجوه بالنسبة إليها لا يكون عينها ولا جزءها وإلا لزم الانقلاب ، فيكون خارجاً واجباً بالذات .

الثانى : أن حال الممكنات بالنسبة إلى الترجيح كحالها بالنسبة إلى الترجيح ، فلو لم يوجد مرجح بالذات لم يترجح أصلاً فيثبت وجود الواجب تعالى ، وفيه إشارة إلى أن افتقار الموجودات إلى المؤثر من حيث الحدوث كما ذهب إليه المتكلمون ، وإليه أشار بتصوير الدليل فى الخلق والإحداث ، ويحتمل كونه من حيث الإمكان والحدوث جميعاً كما اختاره محققهم على خلاف فى كون الحدوث شرطاً أو شرطاً فى العملية ، وإليه يشير الخلق الذى لا يتصور إلا فيما أمكن .

وتقرير الدليل عليه أنه يعلم دلالة السموات والأرض وغيرهما من الموجودات على أن فى الوجود واجباً ، وإلا لزم انحصار الموجود فى الممكن ، فيلزم أن لا يوجد شئ لأن الممكن لا يستقل بالوجود فى نفسه وهو ظاهر ، ولا فى إيجاد غيره لأن الإيجاد بعد الوجود ، وإذا لا وجود لإيجاد ، فلا موجود بذاته ولا بغيره ، فثبت وجود الواجب تعالى .

وهذان الوجهان فيهما غنية عن إبطال الدور والتسلسل ، وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ^(١) » وقوله : « سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ^(٢) » وقوله : « أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ ^(٣) » حيث دلت على توبيخ الكفار بترك النظر والاستدلال على وجود الصانع المتعال واتصافه بصفات الكمال بعد تعميرهم مدة يتمكنون فيها بمقوله من الاستدلال ، وقد أشير إلى الاستدلال فى ثمانين آية كما فى شرح المقاصد وظاهر الكل الاستدلال بحدوث الموجودات لكفايته فى مقام التصديق وظهوره وهو مراد المتكلمين ، فان مرادهم على الحدوث على طريق الدليل الأتى ^(٤) أى الكون علة للتصديق باحتياج الحادث قبل حدوثه كما فى المواقف ، ولا يدفعه كون المقام مقام بيان العلة على طريق الدليل اللغوى ، أى العملية فى نفس الأمر ، وأن اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس الأمر متأخر

(١) سورة الأعراف آية ١٨٤ .

(٢) سورة حم (السجدة) آية ٥٣ .

(٣) سورة فاطر آية ٣٧ .

(٤) مأخوذ من الإن ، وهو التصديق .

بالذات عن اتصافه بالوجود فيها ، واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن احتياجه ، فلا يكون اتصافه بالحدوث علة اتصافه بالحاجة .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : وجوب النظر في معرفة الصانع تعالى ، وإليه أشار بقوله : (ولا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خالق) إلى آخره ، وحيث كان سائر الواجبات متوقفة عليه عنده ثبت أن أول مطلق الواجبات هو النظر والاستدلال بالمصنوعات على وجود الصانع تعالى ، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني .

فأول الواجبات على المكاف النظر والاستدلال المؤدى إلى المعرفة بالله وبصفاته ، وتوحيده وعدله وحكمته ، ثم النظر والاستدلال المؤدى إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد ، ثم الاستدلال المؤدى إلى ثبوت الإرسال بدلالة المعجزات وثبوت الأحكام والواجبات ، ثم الاستدلال المؤدى إلى تفصيل أركان الشريعة لأهله ، ثم العمل بما يلزمه على شروطه فيهما كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادى .

الثانية : أن وجوب النظر والاستدلال على كل أحد بحسب ما يتيسر له من الدليل دون الأدلة المشهورة للمتكلمين ، وإليه أشار بسوق عبارة الدليل على طريقة السلف .

الثالثة : أن حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة الإلهية في الإنتاج عقبيه ، وخلق العلم به كما هو المتبادر في المقام دون التوليد كما ذهب إليه المعتزلة ، ودون الإيجاب كما ذهب إليه الفلاسفة .

الرابعة : أن العلم الواحد يتعلق بمعلومات وأكثر ، كما أشار إليه برؤية خلق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره ، أى العلم بها خلافا لبعض الأشاعرة في العلم المكتسب ، وللمعتزلة مطلقاً كما في التبصرة البغدادية .

الخامسة : أن الإحساس بالشئ ليس علماً به ، وإليه أشار بزيادة الخلق في المقام ، ولم يقتصر على رؤية المذكورات مع كفايتها في الرام ، واختاره جمهور الأشاعرة ، فالإبصار ليس علماً بالبصرات ، وكذا البواق خلافا للأشعرى للفرق الضروري بين العلم التام بهذا اللون وبين إبصاره ، وكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه ، وبين العلم بهذه الرائحة

وشمها إلى غير ذلك ، ولأن إطلاقه على الإحساس مخالف للعرف واللغة كما في شرح المقاصد .
والدليل الثاني : ما أشار إليه بقوله : فيما رواه الإمام أبو بكر محمد الزَّرَنْجَرِي في المناقب
والفقيه عطاء بن علي الجوزجاني في شرح الفقه الأيسر ، وحافظ الدين الكردي في المناقب
الصغرى ، والإمام أبو عبد الله الحارثي في الكشف ، والإمام صارم الدين في نظم الجمان^(١)
(وقال في رواية أبي يوسف : وكما يحيل العقل) ويجزم بالاستحالة (في سفينة مشحونة
بالأحمال احتوشتها) أي أحاطت بها من كل جهة ، يقال احتوش القوم بالصيد واحتوشوه
(في لجة البحر) ومعظمه (أمواج متلاطمة) يضرب بعضها بعضاً (ورياح مختلفة) تهب
من كل جهة (أن تجرى) بنفسها (مستوية) لا تميل إلى طرف ولا تقف وقفة مع تصادم
الرياح المختلفة (و) الحال أنه (ليس أحد يجريها ويقودها) مستوية (فكذلك يستحيل)
في العقل (قيام هذا العالم) من السموات والأرض وما فيهما بنفسه (على اختلاف أحواله)
من حركات السموات والسيارات وسكون الأرض واختلافها في الكيفيات ، وما خص
به الإنسان من الهيئات واستجماع أنواع الكمالات ، وما يختص به سائر الموجودات
(وتغير أموره) من تعاقب الضوء والظلمات ، وتغير أحوال الحيوانات والمعادن والنبات
(من غير صانع) واجب بالذات واحد موصوف بصفات الكمال منزّه عن سمات التغير
والزوال (ومحدث) يحدث العالم وما اختلف فيه من الأحوال وتغير من الأعمال (وحافظ)
يحفظه عن الاختلال .

يعنى أن الممكنات من الأرض والسموات وما فيهما حادثة لأنها متغيرة ، وكل
حادث فله محدث .

وتقريره على طريقة الإمكان : أن الممكنات موجودة ، فلا بد لها من موجد لاستحالة
وجود الممكنات من نفسها وقيامها بلا موجد ، فإن كان واجباً أو مشتملاً عليه فذاك ،
وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ويعود الكلام فيها ، فإن انتهت إلى الواجب فذاك
وإلا دار أو تسلسل ، وكلاهما باطل ، وإليه يشير إطلاق استحالة القيام^(٢) بنفسه لشموله
القيام بالتسلسل أو الدور على نفسه .

(١) أي في مناقب النعمان .

(٢) أي قيام العالم .

أما الدور فلوجهين :

الأول : أن صريح العقل يجزم بأن مالم يوجد لم يؤثر ، فلو أثر الشئ في مؤثره يلزم تقدمه على مؤثره المتقدم عليه وهو محال .

الثاني : أن نسبة العلة إلى المعلول بالوجوب ونسبته إليها بالإمكان فلا يجتمعان في الشئ بالنسبة إلى أمر معين فضلا عن نفسه .

وأما التسلسل فلوجهين :

الأول : أن الممكنات لو تسلسلت لا إلى نهاية لاحتاج المجموع إلى علة ، لا يجوز أن تكون نفسها ولا جزءاً منها فتمين أن تكون خارجة واجبة ، لأن المجموع يكون ممكناً لافتقاره إلى أجزائه فله سبب مغاير له خارج عنه ، إذ الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعله فلا يكون علة مستقلة للمجموع ، والخارج لا يكون ممكناً فينقطع .

الثاني : أن نسبة السلسلة وأجزائها إلى الترجيح كنسبتها إلى الترجيح وهو ظاهر ، فلا يصلح شئ منهما للعلية ، وينتفي التسلسل وهذا ينفي التسلسل فيما يضبطه الوجود مطلقاً مجتمعة أولاً كما قال به المتكلمون .

وتقريره على طريقة الحدوث : أن العالم حادث لأنه متغير أموره وأعماله فلا بد له من مؤثر صانع ، ولا يكون حادثاً متغيراً وإلا لاحتاج إلى مؤثر آخر ودار أو تسلسل ، ولاهما باطل لما مر ، فثبت الانتهاء إلى مؤثر واجب قديم يحدثه ويحفظه ، وهذا برهان لطيف جليل مأخوذ من مسلك الخليل عليه التحية والتسليم بالتبجيل حيث استدل قبل أن يجري عليه القلم بالظهور بعد أن لم يكن ، والأقول بعد الطلوع ، وآثار العجز عن التدبير كما قال الإمام أبو منصور مستفهما على سبيل الإنكار في قوله : هذا ربي فان حذف أداته مشهور قائلا : لا أحب الآفلين ، أى لا أثنى على الذى تتعاقب عليه الأحوال ، ويعتريه التغير والزوال باستحقاق الربوبية ، ولا أعطيه المحبة التى تجب لله الواجب الوجود الذى يستحيل عليه الزيادة والنقصان ، والذهاب والإتيان كما فى التيسير .

وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَغْلَامِ .

إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَمَنَّ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ ^(١) » وقوله تعالى : « صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ^(٢) » وقوله تعالى : « وَلَا يَوَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ^(٣) » وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الموجودات مفتقرة إلى الصانع ابتداء وبقاء من حيث يستتبع حدوثها كافتقارها من حيث إمكانها الذي لا ينفك عنها ، فإن الموجودات إما جواهر يستحيل خلوها عن الأكوان المتجددة المتغيرة ، أو أعراض متجددة بتعاقب الأمثال متغيرة ، فهي محتاجة إليه تعالى دائماً عند المتكلمين ، والتشنيع عليهم في القول بعملية الحدوث بلزوم الاستغناء عن الصانع بقاء كما ظن قشري ^(٤) ، بل ساقط بكرة ، وإليه أشار بقوله : ومحدث وحافظ .

الثانية : أن جزم العقل باستحالة جريان سفينة محمولة بنفسها على الاستواء مع تصادم الأمواج والرياح مما لم يختلف فيه الآراء وأجمع عليه العقلاء ، وهو قدر يسير بالنسبة إلى ما في العالم من اختلاف الأحوال وتغير الأمور والأعمال فكيف يوجد ويقوم بنفسه من غير صانع واجب وإليه أشار بجعله المقيس عليه .

الثالثة : أن العالم حادث والاستدلال على حدوثه بجميع أقسامه وكونه مسبوقاً بالعدم بوجوه :

الأول : أن الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضروري لما نشاهده من الحركات وتجدد الأعراض ولا شيء من القديم كذلك وإليه أشار بقوله : « في سفينة مشحونة بالأحمال احتموشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة » .

الثاني : أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث من الأكوان والتأليف وما يتبعهما من الأعراض ولا توجد بدون التمايز ، وهو بالأعراض لتماثل الجواهر الفردة التي يتألف منها

(١) سورة الشورى آية ٣٣ .

(٢) سورة النحل آية ٨٨ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٤) لعلها نسبة إلى القشر الذي هو ظاهر الشجر . فكأنه يقول : التشنيع عليهم أمر ظاهري

خال عن التحقيق .

الأجسام ، والأعراض لا تبقى زمانين ، وكل مالا يخلو عن الحادث فهو حادث بذاته وصفاته وأحواله ، وإليه أشار بقوله : « قيام هذا العالم على اختلاف أحواله وتغير أموره وأعماله » .
الثالث : أن كل جسم ممكن لأنه مركب ، وكل ممكن وجد مسبوق بالعدم ، إذ لا يتصور الإيجاد إلا عن عدم وإليه أشار بقوله : صانع ومحدث مع قوله في الدليل السابق « لما يرى من خلق السموات والأرض » .

الرابع : أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل إما متحركاً أو ساكناً والكل باطل ، لأن ماهية الحركة المسبوقية بالغير^(١) و ماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير فيتنافيان ، و ماهية الكون كونان في آنين في مكان واحد فهو يقتضى المسبوقية بالغير المتنافية للأزلية ، وإليه أشار بقوله : وتغير أموره وأعماله مع قوله في الدليل اللاحق : والعالم يتغير من حال إلى حال .

الرابعة : إثبات شمول قدرته تعالى لجميع الجواهر والأعراض بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك ببيان حدوث العالم بأقسامه أى ماسوى ذاته تعالى وصفاته ، إذ لا يمكن إثبات قدرته تعالى بحدوث الأعراض فقط أو بإمكانها كما قيل لبقاء احتمال كونه موجباً بالذات يصدر عنه قديم يكون مبدأ الحوادث كالعقل الفعال عند الفلاسفة كما أشير إليه في مبحث القدرة من شرح المواقف والمقاصد بل يتوقف إثبات وجوده تعالى ووحدته واتصافه بصفات الكمال وإثبات الرسالة وأحكام شرع ذى الجلال على إثبات حدوث العالم والاستدلال كما في التسديد ومزيد بيانه فى الوافى شرح المنتخب .

الخامسة : الرد على الفلاسفة المخالفين فى حدوثه حيث ذهبوا إلى قدم العالم من العقول والأفلاك والنفوس الناطقة ونوع العناصر ؛ أى العقول العشرة والأفلاك السبعة بذواتها دون صفاتها عند متقدميهم ، وبموادها وصورها الجسمية والنوعية وأعراضها المعينة من المقادير والأشكال عند متأخريهم وبنفوسها ومطلق الحركة والوضع فيها دون الشخصية والعنصریات بموادها وصورها الجسمية والنوعية عندهم والنفوس الناطقة عند بعضهم واستدلوا عليه بوجوه :

(١) أى وهو السكون .

الأول : أن المؤثر إما أن يستجمع في الأزل جميع ما يتوقف عليه تأثيره أو لا ، والثاني إن لم يتوقف على شرط يستلزم الترجيح بلا مرجح وإلا يستلزم التسلسل ، والأول يستلزم قدم الحادث فثبت التأثير في الأزل . وأجيب عنه بالنقض بما اعترفوا به في الحوادث اليومية لجرى ان ما ذكرنا فيها بعينه ، ولا مخلص لهم بأنها تستند إلى الحوادث الفلكية لالتزامهم لكون كل منها مسبوقاً بآخر لا إلى نهاية لما مر من استحالة التسلسل مطلقاً ، ولو سلم عدم استحالة في مثله فهو معارض بجرى ان مثله في الأجسام فيجوز أن يكون حدوثها مشروطاً بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية .

وبالحل بأن التأثير وترجيح الفاعل المختار لأحد مقدوريه ، إنما هو بمجرد الإرادة ولا حاجة فيه إلى مرجح ينضم إليه .

فالفاعلية بمعنى تعلق التكوين حادثة بمجرد الإرادة المتعلقة بالمقدور ، وبالمعارضة بجواز ترتب الإرادات أو ترتب تعلقات إرادة قديمة إلى ما لا يتناهى ، وكذا حدوث تعلقاتها في وقت معين بلا سبب مخصص لأن التعلق اعتباري ، ولا تعطل الإرادة والاختيار كما لا يعطل الإيجاب .

وبالجملة فاعليته تعالى وتأثيره إما أن تكون أزلية أو حادثة بالنسبة إلى جميع العناصر والأفلاك بذواتها وصفاتها أو تكون أزلية بالنسبة إلى البعض وحادثة بالنظر إلى البعض الآخر ، ويبطل الأول لزوم انتفاء الحوادث اليومية والضرورة شاهدة بثبوتها ، ويبطل الثالث لزوم الترجيح بلا مرجح فتعين الثاني وهو المطلوب .

الثاني : أن المادة قديمة وإلا لاحتاجت إلى مادة أخرى وتسلسلت وأنها لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فيلزم قدم الجسم لقدم جميع أجزائه . وأجيب بمنع تركيب الجسم من المادة والصورة ومنع قدم المادة ؛ لأن قدمها إنما يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المتفرع على الإيجاب بالذات وهو باطل ، وبمنع عدم خلوها عن الصورة .

الثالث : أن الزمان قديم وإلا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجتمع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجوداً حين ما فرض معدوماً ، هذا خلف . وأجيب بمنع تحقق التقدم الزماني لكونه فرع وجود الزمان وهو ممنوع ، ولو سلم تحققه

في الجملة فليس تقدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل بالذات لتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الرابع : إمكان وجود العالم لا أول له ، وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهو يرفع الأمان عن البديهيات لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، وكذا إمكان تأثيره تعالى في العالم لا أول له وإلا لزم الانقلاب المذكور فيجب الجزم بإمكان وجود العالم في الأزلى وهو يبطل الدلائل على امتناع وجوده في الأزلى .

وأجيب بمنع استلزام أزلية الإمكان إمكان الأزلية ، فقولهم إمكان وجود العالم في الأزلى إن أريد به أن وجوده في الأزلى ممكن على أن يكون قولهم في الأزلى متعلقا بالوجود ، فهو ممنوع لجواز أن يكون وجوده في الأزلى ممتنعاً ، وإن أريد به أن إمكان وجوده في الجملة مستمر في الأزلى على أن يكون قولهم في الأزلى متعلقاً بالإمكان فمسلّم ، ولا يلزم منه أن يكون وجود العالم في الأزلى ممكناً لجواز استحالة الوجود الأزلى مع كونه متصفاً في الأزلى بإمكان الوجود فيما لا يزال ، وهذا ما بينه جمهور المحققين بأننا إذا قلنا : إمكانه أزلى فالأزلى ظرف للإمكان فيلزم كون ذلك الشيء متصفاً بالإمكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف ، وهذا ثابت للعالم قبل وجوده ؛ وإذا قلنا أزليته ممكنة ، فالأزلى في المعنى ظرف لوجوده ، أى وجود المستمر الغير المسبوق بعدم ممكن ، ومن المعلوم أن الأول لا يستلزم الثاني لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمراً ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً بل ممتنعاً ، ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لأن الممتنع هو الذى لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ، ولم يرض السيد الشريف هذا وادعى الاستلزام بينهما وقال ^(١) في إثباته : إن إمكان الشيء إذا كان الشيء مستمراً في الأزلى لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزلى فيكون عدم منعه أمراً مستمراً في جميع تلك الأجزاء ، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلاً فقط بل ومعه أيضاً وجواز اتصافه في كل منها معاً هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزلى بالنظر إلى ذاته ، فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية ، ورد بأن

(١) أى في المواقف .

مقدمات دليhle مسلمة إلى قوله : لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ، لأنه إما أن يتعلق بعدم المنع على معنى أنه لا يمنع في شيء من أجزاء الأزل من الوجود ولو فيما لا يزال فهو بعينه أزلية الإمكان ، ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الأزلي الذي هو إمكان الأزلية ، وإما أن يتعلق بالوجود على معنى أنه لا يمنع من الوجود في شيء من أجزاء الأزل فهو بعينه إمكان الأزلية والنزاع فيه فيكون مصادرة على المطلوب .

والدليل الثالث : ما أشار إليه بقوله فيما رواه الإمام أبو شكور السلمي في التمهيد وجمال الدين الكاظمي^(١) في سير المضمرة عن الإمام أنه قال في الرواية المزبورة (وكذا خروج الجنين) الولد المستبين الخلقة (من بطن أمه) ملابساً (بصورة حسنة) من استواء القامة وتناسب الأعضاء ، واعتدال التخطيطات المقدارية والأوضاع المتلائمة والإتقان والإحكام البالغ أقصى الغاية والحكم والمصالح البالغة فيما عرف خمسة آلاف (ليس) بالضرورة (من) تأثير (نجم) من السيارات عديم الشعور كما زعمه المنجمون والصابئون من أن الكواكب المتحركة بحركات الأفلاك هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة في العالم من الجواهر والأعراض متمسكين بدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعندما مع ما تملك الكواكب من الأوضاع في البروج كما يشاهد في الفصول الأربعة وتأثيرات الطوالع (ولا) من (طبع) من القوى البسيطة والمركبة العديمة الشعور بالضرورة وإليه أشار بعدم التعرض للاستدلال للإحالة إلى الضرورة فليس التأثير من الطبع كما زعمه الطبيعيون من أن الطبائع هي العلل للحوادث متمسكين بأنه يكون من اجتماع الماء والأرض النبات ولا بد فيه من هواء يتخلل^(٢) بين أجزائه ومن حرارة طابخة، إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع ، كما إذا ألقى البذر في موضع لا يصل إليه الهواء وحر الشمس ؛ ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ومنها يحصل الإنسان لأنه متولد من المني المتكون من الغذاء الذي هو نبات أو حيوان وكذا

(١) اضطربت الأصول التي بين أيدينا في رسم هذه الكلمة حتى أننا لم نجد نسخة تتفق مع الأخرى ففي : « ب » - الكاظمي - وفي : « ط » الكاظمي - وفي كشف الظنون : « الكاظمي » وفي الطبقات السنية في تراجم الحنفية للشمس الكاظمي وعبارته : « يوسف بن عمر بن يوسف الصوفي الكاظمي المعروف ببصرة شيخ عمر صاحب كتاب المضمرة شرح مختصر القدوري ، كذا ذكر في ديباجة الشرح المذكور ، قاله المفتي محمد بن الياس ، ومن خطه نقلت اه كلام التبعي في الطبقات .

(٢) هكذا في « ب » وفي ط ، ع « يتخلل » والصواب ما في « ب » .

يحصل منهما بعض الحيوان الذى غذاؤه منهما والطبيعة المصورة التى فى الرحم تقيد الأجزاء المتخالفة الحقيقة بالصور والقوى والأشكال والمقادير التى بها يصير مثلاً بالفعل لمن فصلت منه البذر (بل من تقدير صانع) متقن للأفعال ، فإن الصنع إجابة الفعل كما فى المفردات ، والتقدير بمعنى التخصيص الذى هو نتيجة الإرادة أو نتيجة الحكمة كما فى التعديل وغيره (حكيم عالم) بالأشياء على ما هى عليه الآتى بالأفعال على ما ينبغى . يعنى أن اختصاص كل واحد من الأجسام بصفته وصورته جائز ممكن فلا بد له من مخصص حكيم .

وتقريره أن اختصاص كل واحد من الأجسام بصفته المعينة وصورته المشخصة والإحكام إلى الغاية لا بد وأن يكون من الجائزات ولا بد للجائز من مرجح ، فإذا كان واجباً حكماً فذاك المطلوب ، وإن كان ممكناً كنجهم أو طبع احتاج إلى مؤثر فلا بد من الانتهاء إلى الواجب الحكيم ؛ وإلا لزم الدور أو التسلسل وكلاهما باطل لما مر .

وتقريره على طريقة الحدوث : أن المؤثر فى الموجودات المقدر لما يخصها من الهيئات إن كان واجب الوجود حكماً فذاك وإن كان ممكناً فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته حكيم محدث للعالم ومقدر لأموره ، والأولان باطلان لما مر فتعين الثالث وهو المطلوب .

وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « هُوَ الَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ »^(١) ؛ حيث دل إرادته فى معرض الاستدلال على أنه يعلم علماً ضرورياً ، ويستدل به على غيره كما فى شرح المواقف .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن من تأمل فى عجائب الأفعال الحادثة فى عالم الطبيعة البالغة من الإتقان والإحكام أقصى الغايات وكان راجعاً إلى فطنة ولم يعلم بصيرته التقليد علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة أو مركبة عديمة الشعور سيما ما يحدث فى الحيوانات من الصور والأشكال والتخطيطات المقدارية والأوضاع المتلائمة فى الرحم وما يفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الأجزاء ، وما يراعى فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الأوهام وعجزت عن إدراكها العقول والأفهام ، مما قد بلغ

المعروف منها في كتب منافع الأعضاء وأشكالها ومقاديرها ، وأوضاعها خمسة آلاف ،
ومالم يعلم منها أكثر مما علم ، كما في المواقف وأوائل التفسير الكبير للرازي .

الثانية : أن استدلال المخالفين بمقابلة الضرورة سيما الاستدلال بالدوران فإنه لا يفيد
العلية ، والمدار قد يكون دائراً سيما الاستدلال في المضافين ، فيلزم أن يكون كل واحد
منهما علة للآخر وهو باطل قطعاً ، وقد يتخلف في التوأمين ، فإن أحدهما قد يكون في غاية
السعادة والآخر قد يكون في غاية الشقاوة ، والتفاوت درجة واحدة بينهما في وقت الولادة ،
وأنه لا يوجب التغيير في الأحكام اتفاقاً ، ولا يعلم كون اجتماع الماء والأرض والهواء
والحرارة سبباً لتكون الحيوان منها ، ولم لا يجوز أن يكون تكونه في حال اجتماعها لامنها ،
بل يخلق الله تعالى إياه من العدم في تلك الحالة بإجراء العادة كما دل البراهين القطعية .

الثالثة : أن الجسم لا يتخلو عن شكل لتناهيته ، فإن الشكل والصورة إحاطة حد أو حدود
وإليه أشار بالتعرض للصورة .

والدليل الرابع : ما أشار إليه فيما رواه الإمام أبو محمد عبد الله الحارثي في الكشف ،
والفقيه عطاء الجوزجاني في شرح الفقه الأيسر ، وحافظ الدين الكردي في المناقب
الصغرى ، وصارم الدين المصري في نظم الجمان عن أبي يوسف عن الإمام أنه قال : (والعالم)
أى ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والأعراض (يتغير من حال إلى حال)
في الأكوان والأمثال المتجددات (والتغير لا بد له من مغير) لا يتغير كما هو المتبادر ،
والاحتياج إلى المغير المرجح ضرورى في الممكن المتغير (فدل تغيره على وجود مغير له غالب)
على أمره (هو الصانع) الواجب المتقن لفعاله ؛ يعنى أن كل موجود من العالم يشاهد تغير
حاله وانقلابه من العناصر والحيوان والمعادن والنبات ، ولا بد له من مغير صانع .

وتقريره : أن كل موجود من العالم كانت حقيقته قابلة للتغير والعدم فإنه يكون نسبة
حقيقته إلى الوجود وإلى العدم على السوية ، وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجعاً
على عدمه إلا المرجح وهو لا بد وأن يكون موجوداً ، فإن كان ممكناً عاد الكلام فيه ولزم الدور
أو التسلسل ، وكلاهما باطل لما مر ، فثبت الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود غالب لذاته .
وتقريره على طريقة الحدوث : أنه لا شك في تغير العالم وحدوث أحواله ، وكل حادث

ممكن ، وإلا لم يعدم ولم يوجد فله مؤثر وذلك المؤثر يكون لا محالة واجبا غالبا ، أو منتهيا إليه لاستحالة الدور أو التسلسل ، وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ^(١) » . [وبين المقام تنبيهها على ضرورة دلالة الموجود المحدث على وجود المحدث بقوله فيه (كوجود بناء مشيد) أى محكم (فى عرصة بعد أن لم يكن) فيها مادته وصورته كما دل الإطلاق (يدل على وجود بان بناء) بالضرورة ^(٢)] وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الوجود عين الموجود كالوجوب فإنه المتبادر من التمثيل ، وأنه معلوم بداهة ، وقد ينبه عليه بأنه التحقق حقيقة مخصوصة ، وأنه الثابت العين ، وأنه ما يعلم ويخبر عنه ، وأنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل [فالوجود ليس زائداً على الذات فى الواجب والممكنات عند الماتريدية واختاره الأشعرى كما فى التعديل ، وأوائل شرح المشكاة للهروى خلافاً لجمهور الأشاعرة والمعتزلة مطلقاً ، وللغلاسفة فى الممكنات من الموجودات ، وليس النزاع فى مفهوم الذات كما قاله صاحب الصحائف ، إذ لا يتصور نزاع فى أن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته ، فضلاً عن الاحتياج إلى الاحتجاج ، بل النزاع فى الوجود المقابل للعدم ، وهو معنى الكون .

وحاصله أن الكون عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتاً ، وثبوت هويته فى الأعيان أو هو نفس كون الذات ذاتاً بمعنى أنه ليس لكل من الماهية والوجود هوية متميزة عن الآخر فيصدق مع عدم الهوية الخارجية للوجود لكونه من المعقولات الثانية ، ومع زيادة الوجود فى المفهوم والتعقل فإنهم وإن نفوا الوجود الذهني فهم قائلون بمغايرة بعض الأمور لبعض بحسب المفهوم والتعقل كما سيأتى ، فليس النزاع فيه مبنيًا على النزاع فى الوجود الذهني . كما قال صاحب المواقف ، ولا لفظياً مرتفعاً ببيان أن المراد الزيادة فى التصور وعدمها فى الهوية كما قال صاحب المقاصد ، فإنه متصادم لنتائج الأذهان مطالب بقواطع البرهان .

ولا يرد ما ذكره شارح المواقف أنه لو اتحد الوجود بالسواد مثلاً فى الخارج لكان

(١) سورة آل عمران آية ١٩٠ .

(٢) ماين الحاصرتين سقط من نسخة الدار « ا » وثابت فيما عداها .

محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد ، وأيضا لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود ،
كما لا شك في أن السواد موجود ، فالهوية الثابتة في الأعيان هوية السواد ، والوجود عارض لها ،
ويمتاز عنها في العقل فقط ، ويندفع القول بأن عروض الوجود غير معقول كما قاله صاحب
المقاصد ، وتمسك القائلين بالغيرية مع جوابه المذكور في المطولات ، وكذا الوجوب ليس
زائداً على الذات ، وإليه يلوح عدم بيان الزيادة في محل الحاجة إليه ، وهو مختار محقق
الماتريدية ، والأشعري كما في شرح التعديل وغيره ، فليس الوجوب اعتباريا ولا عدميا ،
لأن الوجوب تأكد الوجود ، ولا يرد أن نفي قابلية العدم يؤكد مع أنه عدمي ، لأنه وإن
كان في اللفظ كذلك فليس في الحقيقة كذلك ، فإن صدق العدم على الشيء لا يوجب
العدم من العدم . وقال جمهور الأشاعرة والمعتزلة يكون الوجوب أمراً اعتباريا ، وليس
النزاع في الوجوب بمعنى الاستغناء في الوجود عن الغير ، فإنه اعتباري اتفاقا كالإمكان
والحدوث والبقاء والعدم ، والوحدة الذاتية والعرضية ، بل في الوجوب بمعنى تحقق الحقيقة
في نفسها بحيث يتنزه عن قابلية العدم كما صرح به في التعديل ، ويعبر عنه بكون الذات
مقتضياً لوجوده في الخارج اقتضاء تاما .

وجوز صاحب المواقف كون النزاع في الوجوب بمعنى ما به يتميز الذات عن الغير ؛ لكن
ما يتميز به الذات هو الذات كما صرح به ، وإطلاق الوجوب عليه مجاز بتأويل الواجب
وإرادة مبدأ الوجوب فيكون النزاع لفظياً مرتفعاً ببيان أن العينية باعتبار ما صدق عليه
ما يتميز به الذات ؛ والغيرية باعتبار مفهوم ما به تتميز الذات فإنه عارض اعتباري من عوارض
حقيقة الواجب والظاهر الأول ، وليس المراد من اقتضاء الذات ما يتبادر منه من النسبة ،
فإن كون الوجوب نسبة يبطل القول بالعينية . وبالعكس^(١) .

الثانية^(٢) : أن الوجود هو التحقق في الأعيان [دون الأذهان ، وإليه أشار البيان
بوجود البناء ، وعدم بيان الوجود في الأذهان في موضع البيان ، واختاره جمهور المتكلمين ،
فلا وجود في الأذهان بمعنى الوجود الذي لا يترتب عليه الآثار كالإضاءة والإحراق للنار ،

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ا » وثابت فيما عداها .

(٢) قوله : (الثانية) في نسخة الدار « ا » (الرابعة) .

ويسمى ظلياً ، وغير أصيل كما ذهب إليه الفلاسفة و بعض المتكلمين ، ومرادهم وجود نفس الماهية الموصوفة بالوجود الخارجى ، ولذا قيل : الأشياء فى الخارج أعيان وفى الذهن صور . فلا عسر فى تحريره كما ظن صاحب الصحائف ، واستدل الجمهور بوجهين :

الأول : أنه قسم من الخارجى بمعنى أن تخيل الذهن الصورة موجود فى الخارج ، فإدراك النقيضين موجود خارجاً ، لا أن اجتماعهما ماهية أو صورة موجودة فى الذهن ، فإن الممتنعات ليس لها ماهيات وحقائق موجودة فى العقل .

الثانى : أن الوجود عين الماهية والذات فلا وجود لها فى الذهن ، وإنما يتعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ، ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم من غير حصول شئ فى العقل ، واقتضاء الثبوت فى الجملة كما فى شرح التعديل وشرح المقاصد فلا يشكل بنفيه إثبات قدم العلم ونحوه مما أخذ الإضافة فى مفهومه ، فاستدلال المثبتين مع نفيه مذكور فى المطولات^(١) .

الثالثة^(٢) : أن دلالة الموجودات الحادثة على وجود محدث لها ضرورية قد ينبه عليها بأن من رأى بناء ربيعاً جزم بأن له بانياً كما ذهب إليه الجمهور .

الرابعة^(٣) : أن فى الوصف بالتشديد والإحكام إشارة إلى أظهرية دلالاته على محدثه وعلى علمه وقدرته ، وغير ذلك من الصفات المتوقف عليها الإحداث .

الخامسة : [أن الأجسام باقية أى غير متجددة كالأعراض مما سوى الألوان والأشكال والإدراكات والملكات فإن الحق أن العلم ببقائها بمنزلة العلم بالضرورى ببقاء الأجسام من غير تفرقة ، وإن كان مذهب الأشاعرة امتناع بقاءها مطلقاً كما فى شرح المقاصد ، أما بقاء الأجسام فإن الضرورة الحسية حاكمة بذلك . وفى قوله فى عرصة : إشارة إلى أن الأجسام لا تخلو عن حيز أى فراغ تشغله وهو ضرورى لأن الجسم من أقسام الجوهر المتحيز^(٤)] .

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ا » وهى محفوظة تحت رقم (٢٢٤) وثابت فيما عداها .

(٢) قوله : (الثالثة) فى نسخة الدار « ا » . (الثانية) .

(٣) قوله : (الرابعة) فى نسخة الدار « ا » . (الثالثة) .

(٤) ما بين الحاصرتين وقع فى نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ جزء من الرابعة ، وبديل قوله : « إن الأجسام إن الأقسام » وهو تصحيف ظاهر .

السادسة^(١) : أن في قوله « مغير له غالب هو الصانع » إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : « وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ »^(٢) وإلى برهان التمانع المشار إليه في قوله تعالى : « وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ »^(٣) ، وفي قوله : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا »^(٤) وقوله تعالى : « إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ »^(٥) ويقرر بوجوه :

الأول : أن الإله لو تعدد - فقدرة كل منهما وإرادته كافية في الحدوث والتغير - أو لا ؟ وعلى الأول : يلزم اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد ، وعلى الثاني يلزم العجز المنافي للألوهية ، ولا يمكن التوارد والاتفاق على الإيجاد بالاشتراك مع القدرة بالاستقلال ؛ لأن تعلق إرادة كل واحد إن كان كافياً لزم المحذور الأول وإلا لزم الثاني ، وإليه أشار بقوله : « مغير له غالب » .

الثاني : أنه لو تعدد لكان العالم محتاجاً إلى كل منهما ومستغنياً عنهما لكونهما مبدأين مستقلين له ، واللازم باطل بالضرورة ، وإليه أشار بقوله : غالب هو الصانع .
الثالث : أنه لو تعدد لجاز أن يريد أحدهما شيئاً والآخر ضده الذي لا ضد له غيره كحركة زيد وسكونه ، فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما ؛ لامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فتعين وقوع أحدهما ، فيكون مريده هو الإله دون الآخر لعجزه ، فلا يكون الإله إلا واحداً ، وإليه أشار بقوله : « قدل تغيره على وجود مغير له غالب - هو الصانع » .

السابعة^(٦) : نفى الهيولى القديمة ، والصورة كما قالت الفلاسفة ، وإليه لوح بقوله : كوجود بناء مشيد في عرصة بعد أن لم يكن يدل على وجود بان بناء ، أى بعد أن لم يكن فيها هيولاه ولا صورته كما دل الإطلاق والسياق ؛ فالأجسام مركبة من الجواهر

(١) (قوله : السادسة) في نسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ « الخامسة » .

(٢) سورة يوسف آية ٢١ .

(٣) سورة المؤمنين آية ٩١ .

(٤) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

(٥) سورة الملك آية ٣٠ .

(٦) (قوله : السابعة) في نسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ « السادسة » .

الفردة الغير المنقسمة كما اختاره المتكلمون ، واستدلوا على إثباتها وإبطال الاتصال في نفسه بوجوه :

الأول : أن القابل للقسمة لو لم يكن منقسماً بالفعل إلى أجزاء لا تتجزأ بل واحداً في نفسه كما هو عند الحس لكان معروضاً للوحدة ، فإذا انقسم لزم انقسام الوحدة لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال واللازم باطل ، لأن الوحدة لا تنقسم أصلاً ، إذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام .

الثاني : أنه لو لم يكن منقسماً ، وكان واحداً لكان تقسيم الجسم وتفريق أجزائه إعداماً له بالكلية لأنه عند التفريق يزول الهوية الواحدة ، وتحدث هويتان أخريان بالضرورة ، واللازم باطل للقطع بأن شق البعوض البحر يبرته ليس إعداماً له وإحداثاً لبعض آخر^(١) .

الثالث : أنه لو لم يكن الجزء ، أى الجوهر الغير المنقسم عقلاً ولا فرضاً ولا وهماً موجوداً في الجسم لما كان الجبل أعظم من الخردلة ، لأن كلا منهما حينئذ قابل لانقسامات غير متناهية ، فيكون أجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل ، وهو المعنى بالتساوى في عبارة المشايخ .

الرابع : أنه لو لم ينته انقسام الجسم إلى شيء لا يقبل الانقسام لكان امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناهى القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد . وتمسك الفلاسفة مع جوابه مذكور في المطولات .

ثم أشار إلى أنه يثبت بمجرد العقل وجوب الإيمان بالله تعالى ؛ ودلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ووجوب تصديقه ، وحرمة الكفر والتكذيب (وقال في كتاب العالم ويعرف) بالصدق (الرسول) فيما جاء به من الأحكام الاعتقادية والعملية (من قبل) تعريف (الله) تعالى بتركيب العقول والاستدلال به على حقيقة ما جاء به بدلالة معجزاته ، فأشار إلى أن وجوب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم .

وحسن ذلك بمعنى استحقاق المدح والثواب عليه في حكم الصانع عقلي يجزم به العقل إجمالاً بتوفيق الله تعالى للاستدلال ، لا بالسمع والأخذ من قبل الرسول لتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته فيستحيل إثباته به .

(١) هكذا في الأصول ، والذي في - المواقف ، والمقاصد ، وشرح هداية الحكمة للمبندى - : « وإحداثاً لبحرين آخرين » .

واستدل على ذلك بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله فيه : (لأن الرسول) لإرشاد العباد (وإن كان يدعو) من أمر بدعوته من قابل للحق راشد وجاحد للإلزام الشرع معاند كما دل عليه الإطلاق (إلى) دين (الله) تعالى بما جاء به من معجزاته الدالة على حقيقة أحكامه الاعتقادية والعملية (لم يكن أحد) ممن بلغته دعوته (يعلم) ويصدق (بأن) الأمر (الذى يقول الرسول) صلى الله عليه وسلم ويدعو إلى التصديق به من وحدانية الصانع المتعال واتصافه بصفات الكمال وسائر ما جاء به من الأحكام على الإجمال (حق) مطابق للواقع واجب قبوله (حتى يقذف الله) ويبقى (فى قلبه) أى عقله الحال فيه (التصديق) الراجع إلى الكلام النفسى (والعلم) المشروط به التصديق (بالرسول) وحقية دعواه بتوفيقه للاستدلال عليه برؤية بعض معجزاته أو بإلقاء التصديق فى قلبه بطريق الفيض من غير تجشم^(١) نظر وكسب . يعنى أن ثبوت الشرع وما يقول الرسول عند المكلف الذى يدعو الرسول إلى التصديق به موقوف على وجوب الإيمان والتصديق عنده لا فى نفس الأمر ، فلو توقف وجوب الإيمان والتصديق على الشرع لزم الدور وإخام الرسل فهو ثابت عقلا بقذف الله فى قلبه التصديق والعلم .

وتقريره : أن المكلف المراد إلزام الشرع لو قال : لأصدق ولا أنظر فى معرفة صدقه ما لم يجب التصديق والمعرفة عندى فحينئذ يتوقف ثبوت الشرع على ثبوت كون التصديق ومعرفة صدقه واجبين ، فلو استفيد من الشرع توقف على ثبوت الشرع ولزم الدور أو التسلسل والإخام فى مقام الدعوة والإلزام . وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن وجوب الإيمان بالله تعالى ، ووجوب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام لا يتوقف على الشرع لأن ثبوت الشرع عند المكلف المراد إلزامه يتوقف على الإيمان بوجود البارئ تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه ، وبنبوة النبي وبدلالة معجزاته وعلمه بوجوب التصديق بذلك كله ، وإليه أشار بقوله : لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى لشمول دعوته الراشد والمعاند ولذا عمم بقوله لم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق إلى آخره فلا يتوجه منع صاحب التلويح توقف الشرع على وجوب الإيمان ونحوه

(١) أى تكلف .

مستنداً بأن توقف التصديق بثبوت الشرع على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع .

الثانية : أن في قوله لم يكن أحد يعلم في مقام نفي الازوم عنده إشارة إلى أنه يترتب الإثم على ترك النظر الواجب في نفس الأمر بعد ظهور المعجزة وإدراك مدة التجربة لا في اعتقاد المكاف ولا بالنسبة إليه ، فليس للمكلف المعاند أن يقول : لا أقدم على نظر لم يجب ولا يجب عندي ما لم أنظر ، وأن لا يآثم بترك النظر إذ لم يثبت بعد وجوب شيء ؛ لأن الجهل ليس بعذر بعد ظهور المعجزة وإدراك مدة التجربة كما صرح به في قوله : «ولا عذر لأحد في الجهل بخالقه» ، فلا يرد ما في المواقف وغيره أنه مشترك الإلزام ، إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقاً ، فيقول المكلف حينئذ لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر . لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس إذ من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر ضرورة . لأننا نقول له أن لا يستمع إليه ولا إلى كلامه الذي أراد به تنبيهه ، ولا يآثم بترك النظر والاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلاً فلا يمكن الدعوة ويلزم الإلزام .

الثالثة : أن إثبات الرسالة على المكلف يتوقف على معرفته وجود الصانع المتعال وكونه واجباً واحداً بالذات متصفاً بصفات الكمال باعثاً للرسول أمراً بما جاء به من العقائد والأعمال وإليه أشار بقوله : « ويعرف الرسول من قبل الله » ، وقوله بعده : بما عرفهم الله من التصديق بالرسول لتوقف ثبوت الرسالة في نفس الأمر على تلك الأمور وكذا إثباته على المكلف واستلزام وجوب الوجود الوحدة بالذات بمعنى التنزه في ذاته عن أنحاء التعدد والتركب والمشاركة في الحقيقة وخواصها كما صرح به البيضاوي وغيره ، ولذا بنى المتكلمون برهان التمانع المثبت للوحدة على الوجوب لذاته كما بنى الفلاسفة عليه دلائل الوحدة وبينوا استلزام التعدد للإمكان كما فصل في محله وعن هذا قال بعض الأجلة في رد ما قيل إن التوحيد مما يصح إثباته بالسمع : إن التعدد يستلزم الإمكان على ما لخص في محله وما لم

يعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة [يعنى أن إثبات الرسالة وما جاء به الرسول من الأدلة السمعية عند المكلف يتوقف على معرفته وجوب وجود الصانع المرسل ووحدته بخروجه عن جميع الممكنات ، فإثبات الوحدة بالأدلة السمعية دور فلا يرد اعتراض صاحب المقاصد بأن غايته استلزام الوجوب الوحدة بالذات ؛ فإثبات الوحدة^(١)] لاستلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف .

ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء ، والعلم به لما يشعر سياقه ، أن المراد توقف انتظام البرهان على الرسالة وعلى حقيقة ما جاء به الرسول بالنسبة إلى المكلف لا بالنسبة إلى نفس الأمر كما ظن على معرفته وجوب وجود الصانع المرسل له ومعرفته وحدته ، لا توقف معرفة الوجوب على معرفة الوحدة وإن كان الوجوب يستلزمها .

ولا يرد ما قيل إن الرسالة تثبت عند المكلف بمعرفة دليل الصانع ودلالة المعجزة على صدق مدعى الرسالة بلا توقف على معرفة وجوب وجوده كما ظن لتوقف اتهام دليل الصانع ودلالة المعجزة عند المكلف على وجوب الوجود ومعرفته كما عرف في مسلك الإمكان والحدوث ، ومنشأ الغلط الغفول عن التوقف بالواسطة ، ولا يتجه ما قيل إنه إن أراد الاستلزام بيننا فظاهر أنه ليس كذلك وإن أراد مطلقاً فغير ثابت ، ودلالته مدخولة .

ولو سلم فالعلم بوجوده تعالى لا يتوقف عليه ، أى على العلم بوحدته فإنه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لأعن جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلاسل لمنع البراهين المقررة في كتب الفحول احتمال التعدد وعدم الخروج عن جميع الممكنات لتعدد السلاسل لانتظام البرهان بانتهاء سلاسل الممكنات والمحدثات إلى واجب^(٢) بالذات على ما تقرر في المسلكين لانتهاء سلسلة واحدة كما ظن ولا ثباتها الاستلزام المذكور ، وأشار إلى أن أصل الدليل مأخوذ من الآية بقوله فيه (ولذلك) أى والكون معرفة صدق الرسول فيما جاء به من قبل تعريف الله للخلق بتوفيق الاستدلال (قال الله تعالى) مخاطباً لرسوله ومسلماً له (إِنَّكَ لَا تَهْدِي) هداية موصلة إلى البغية لاحالة (مَنْ أُخْبِتَ) ولا تقدر

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ وثابت فيما عداها .

(٢) واحد بالذات « نسخة » .

أن تدخله في الإسلام وإن بذلت فيه الجهود ولا يجري الاهتداء على محبتك (وَأَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) أن يهديه فيدخله في الإسلام بتوفيق الاستدلال وخلق الاهتداء فيمن يختار الهداية ؛ كما كشف عنه قوله تعالى : (وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ^(١)) أى سبق علمه بمن يختارها فيهديه كما في التيسير ، وفيه إشارة إلى أن الآية عامة الصيغة وإن نزلت في أبي طالب ؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام كان راغباً في إسلامه لتكفله إياه في صباه ومنعه عنه في كبره كما قال ابن عباس رضي الله عنهما .

الثاني : ما أشار إليه بقوله (ولو كانت معرفة الله) بوجوب وجوده ووحدته وصفاته الذاتية والفعلية الشاملة لإرسال الرسول وخلق المعجزة على يده (من قبل) تعريف (الرسول) بما جاء به من الشرع وموقوفاً عليه (لكان المنّة على الناس) وهي النعمة التي لا يطلب موليا ثواباً ممن أنعم بها عليه ؛ من المنّ : بمعنى القطع ؛ لأن المقصود بها قطع حاجته (في معرفة الله من قبل الرسول) لحصول نعمة المعرفة من قبله بما جاء به (لا من قبل الله) وحده بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال (ولكن المنّة من الله) وحده (على الرسول في معرفة الرب تعالى) بتوفيق الاستدلال كما وفق إبراهيم عليه السلام ، وبالإعلام بطريق الفيض والإفضال كما وقع لبعض الرسل ، وبالعصمة عن الكبائر والكفر في كل حال (والمنّة لله) وحده وإن حصلت بوساطة الرسل (على الناس) المؤمنين (بما عرفهم الله) بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال (من التصديق بالرسول) وحقية ما جاء به . يعنى أن معرفة الله تعالى ومعرفة وجوب تصديق النبي لو كان من قبل الرسول وتوقف على الشرع لكان المنّة منه ولزم الدور أو التسلسل فهو واجب عقلاً بما عرفهم الله تعالى .

وتقريره : أن تصديق أول أخباره واجب عقلاً ؛ لأنه لو كان شرعاً لتوقف على نص آخر بوجوب تصديقه ، فالنص الثاني : إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه ، وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل ، وأيضاً يتوقف وجوب تصديقه على

حرمة كذبه ، فلو ثبت من قبله لزم الدور أو التسلسل ؛ وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ ^(١) » ، وأشار إلى تنويره بقوله فيه (ولذلك) أى لكون معرفة وجود الصانع المتعال واتصافه بصفات الكمال بتوفيق الله سبحانه للاستدلال (لا ينبغي لأحد أن يقول إن الله يعرف) ويثبت وجوب الإيمان به (من قبل الرسول) بما جاء به من الشرع كما قاله المحدثون وتبعهم الأشاعرة لتوقف ثبوت الشرع عند المكلف على معرفة الله ووجوب الإيمان به وبصفاته الذاتية والفعلية التى منها إرسال الرسول وتشريع الأحكام ، وفيه تلويح بما مر من الإشارة إليه من عدم التبديع فى الخلاف فى التفاريع ، ولذا لم يقل بالتخطئة والتبديع (بل ينبغي أن يقول إن العبد لا يعرف شيئاً من الخير) وما يليق به فإن الخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلًا له (إلا من قبل الله تعالى) لتوقف المعرفة على خلق الأسباب التى يتوصل بها الإنسان إلى الحق . يعنى أن معرفة العبد لربه ؛ بل كل ما يعرفه من الخير الذى منه معرفة وجوب تصديق النبي فيما جاء به يثبت من قبل الله تعالى بما ركب فى العباد من العقول ووفق للاستدلال من قبل الرسول .

وما قيل فى الاعتراض على الدليل إن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بأن صدقه ثابت قطعاً وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع فى كونه عقلياً كالتصديق بوجود الصانع ؛ وأما معنى استحقاق الثواب أو العقاب فى الآجل فيجوز أن يكون ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وإظهار المعجزة فإنه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو بنص « أَطِيعُوا الرَّسُولَ » - مدفوع بأنه لو توقف الوجوب فيه وحرمة ضده بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب فى الآجل على نص الشارع ، فإن وجب الامتثال بذلك النص فى هذا الواجب فقد دار ، وإن وجب بنص آخر تسلسل ؛ وإثبات المعجزة المقارنة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة النص فاعتباره غير مفيد وأن ثبوت أصل الشرع موقوف على العلم به عند المكلف المراد إلزامه فكذا ثبوت كل نص من نصوصه ومنه نص وجوب الإطاعة . وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن أصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى : « بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »^(١) وإليه أشار بقوله : إن العبد لا يعرف شيئاً من الخير إلا من قبل الله .

الثانية : الإشارة إلى أن ما يعرفه العبد من الخير يتوقف على أمور يجمعها الهداية بنصب الأدلة والإقذار على الاستدلال باعطاء الصحة والقوة وتركيب العقول وتسهيل السبل وكلها من فضله تعالى وإليه أشار بقوله : والمنة لله على الناس بما عرفهم الله من التصديق بالرسول .

الثالثة : أن الهداية تنوع أنواعا لا يحصيها عدّ لأنها منة من الله تعالى : « وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا »^(٢) وإليه أشار بقوله : ولكن المنّة من الله تعالى على الرسول في معرفة الرب والمنّة لله على الناس ، لكن تنحصر في أجناس أربعة كما أشار إليه الرازي والبيضاوي :

الأول : الهداية بإفاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى إقامة مصالحه المعاشية والمعادية ويكون مبدءاً لحصول الاهتداء كإفاضة العاقلة والحواس الظاهرة وإليه أشار بقوله : « حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم » .

الثاني : الهداية بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد كما أشير إليه في قوله تعالى : « وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ »^(٣) أي أريناه طريق الخير والشر ونصبنا له دليلهما فشبّه الدليل الواضح بالنجد الذي هو الطريق الواضح المرتفع وسمى إراءة طريق الشر ليحترز منه هداية لكونها خيراً من هذه الحيثية وإليه أشار بقوله : لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره .

الثالث : الهداية بارسال الرسل وإنزال الكتب كما أشير إليه في قوله تعالى : « وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا »^(٤) ، وقوله : « إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ

(١) سورة آل عمران آية ٢٦ .

(٢) سورة إبراهيم آية ٣٤ ، وسورة النحل آية ١٨ .

(٣) سورة البلد آية ١٠ .

(٤) سورة الأنبياء آية ٧٣ .

أَقُومُ^(١)؛ فإن الهداية لما كانت فعل الله ومخلقه علمت من هدايته ؛ وعدت هداية القرآن والرسول بالتوصل وإليه أشار بقوله : لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله .

الرابع : الهداية بكشف الله تعالى على قلوبهم السرائر كما هي عليه وإتمامها بطريق الفيض كما أشير في قوله : « كَلَّا هَدَيْنَا^(٢) » وإليه أشار بقوله : ولكن المنة من الله على الرسول في معرفة الرب ، ثم أشار إلى أن كفاية الإيمان الإجمالي في الخروج عن عهدة التكليف فيما لوحظ إجمالاً ، ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلاً فيكفي في الإجمال التصديق بجميع ما علم بالضرورة بحجى الرسول به أو يعلم كل أحد كونه من الدين من غير افتقار إلى الاستدلال كوحدة الصانع وعلمه ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ولو لم يصدق بواحد منها عند التفصيل كان كافراً بالاتفاق كما في شرح المقاصد وغيره .

(وقال في الفقه الأكبر : وإذا أشكل) أى التبس ، استعارة كالاشتباه من الشبه كما في المفردات (على الإنسان) المصدق بما جاء به الرسول إجمالاً (شئ) لاحظته بخصوصه مما علم بالضرورة كونه من الدين (من دقائق علم التوحيد) كشمول علمه تعالى للكمالات والجزئيات وحدوث العالم وحشر مافى من الأجساد ، فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلاً ولم يخطر بباله حديث حشر الأجساد ولكن إذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافراً كما في شرح المقاصد وأشار إليه بالدقائق ، وإلى التقييد بالضروريات الدينية بذكر التوحيد الذى هو مبناه وأفصح عنه في فصل خالق الأعمال بالتصريح بعدم الإكفار في غير الضروريات بالتردد والإنكار وقد مر ضابطه ، وإلى الاحتراز عن الإنكار والتوقف في علم الأحكام بعدم الإكفار لمنكر الاجتهادات إجماعاً ، وفيه تصريح بما مر الإشارة إليه من التسمية (فإنه ينبغي له) ويجب عليه (أن يعتقد) ويصدق على الإجمال (في الحال) من غير إهمال (ماهو الصواب) الحمود بحسن مقتضى الشرع والعقل في ذلك الشئ الملحوظ بخصوصه والحق (عند الله) أى علمه وحكمه بأن يقول مثلاً : إن ما أراد الله سبحانه وتعالى منه فهو حق واقع ، فإن هذا القدر يكفيه .

(١) سورة الإسراء آية ٩ .

(٢) سورة الأنعام آية ٨٤ .

(إلى أن يجد عالمًا) بدقائق علم التوحيد (فيسأله) ، وفيه إشارة إلى أن تحصيل دقائق علم التوحيد فرض على سبيل الكفاية كما مر ، وإلى أن من وجد عالمًا ينبغي أن يسأله ما يحتاج إلى السؤال من أمر دينه كما دل الإطلاق بحذف المفعول وإلى الأخذ من قوله تعالى : « فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ^(١) » . (ولا يسمعه) ولا يجوز له (تأخير الطلب) إذا أمكن له المراجعة إلى العالم بدقائقه (ولا يعذر بالتوقف) فيه أى فيما أشكل عليه من الضروريات لأن التوقف وعدم القول بواحد معين من الطرفين فيما يجب اعتقاده كالإنكار (ويكفر إن وقف) ولم يعتقد إجمالاً أن ما أراد الله سبحانه وتعالى منه حق لعدم العذر فى الجهل بالضروريات الدينية ، فلا يتناول التوقف فى غيرها كما ظن كالتوقف فى قدم الكلام كما نسب إلى أبى عبد الله الثلجى أنه يقول بالمتفق عليه وهو أنه كلام الله تعالى ويتوقف فى المختلف فيه وهو أنه مخلوق أو غير مخلوق وكيف لا ولو أطلق لزم إكفار المنكرين من المعتزلة والنجارية بالطريق الأولى ، فقد أطبق الجمهور على خلافه ونص عليه الإمام فى مواضع من كتابه .

الباب الثاني

(في) بيان (الصفات الذاتية) أى المنسوبة إلى ذات الصانع المتعال ، إما بالاتصاف بها من غير قيام معنى به كالصفات السلبية مثل كونه واحداً مجرداً ليس فى جهة ولا حيز ، وكالاضافيات مثل كونه الأول والآخر والقابض والباسط ، أو بالاتصاف بها اقيام معنى به من الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والإرادة والكلام كما فى شرح المقاصد والصحائف (وما يرجع إليها) أى إلى الصفات الذاتية ، مما يتصف ذات الصانع به من الصفات المتشابهات التى تعتقد مع التنزيه عن إرادة ما يوهم ظواهرها من الكيفيات كاليد والوجه والنفس والعين ، ومما يتصف به ذات الصانع من كونه تعالى مرئياً بأبصار عباده المكرمين فى الجنات مع التنزه عن إحاطة البصر والكيفيات ؛ والكون فى شىء من الجهات . ولما قدم السلبيات فى قوله ذو الجلال والإكرام حيث فسر نعوت الجلال بالسلبيات وصفات الإكرام بالثبوتيات كما فى الصحائف وأشار إليه الرازى والبيضاوى فى مواضع من التفسير ، قدم الإمام من الأقسام الأربعة السلبية (قال فى الفقه الأكبر : والله واحد) أى منزّه الذات عن المشاركة فى الحقيقة وخواصها : كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة ، وعن انحاء التركيب والتعدد وما يستلزم أحدهما من الجسمية والتعحيز ، وأشار إلى بيان استلزام الوحدة الذاتية للتنزه عن الأمور المذكورة بوجوه ذكرت فيه :

الأول : ما أشار إليه بقوله (لامن طريق العدد) لأن الوحدة من طريق العدد غير مختص به تعالى بل هو لازم بين لكل جزئى حقيقى ، فهو نقي لإرادته لانفى الوحدة العددية وإليه أشار بذكر الطريق أى المقصد وبين المراد بقوله (واسكن من طريق أنه لا شريك له) فى حقيقة الألوهية وخواصها ، إذ لو كان له شريك فى الألوهية لاستلزم الحمال ، لأن مابه التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الألوهية ضرورة اشتراكها بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال .

الثانى : ما أشار إليه بقوله : (لم يلد) أى لم يصدر عنه ولد ، لأنه لا يجانسه شىء

ليمكن أن يكون له صاحبة وولد ولا يفتقر إلى ما يعينه ويخلف عنه ، ولأن الوالد عنصر الولد المنفعل بانفصال مادته عنه ، والله سبحانه مبدع الأشياء كلها فاعل على الإطلاق منزّه عن الانفعال بالولد (وَلَمْ يُولَدْ) أى لم يصدر عن أصل لأنه واجب الوجود ؛ وكل ما يولد فهو حادث ومن جزئى الأصلين مركب ولا تركيب فيه لاستلزامه الإمكان والاحتياج ؛ لأن كل مركب يحتاج إلى الجزء الذى هو غيره وكل محتاج إلى الغير ممكن ؛ لأن ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافياً فى وجوده ، وإن لم يكن ذلك الغير فاعلاً له خارجاً عنه .
الثالث : ما أشار إليه بقوله : (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا) أى لم يكافئه ويمثله (أَحَدٌ) فى حقيقته ، إذ لو مثله أحد فى حقيقته ، فإن اتفقا على إيجاد كل مقدور لزم التوارد وكون مقدورين قادرين مستقلين ، وإن اختلفا لزم عجزها أو عجز أحدهما مع الترجيح بلا مرجح لأن المقتضى للقادرية حقيقة الإله وذاته ، والمقدورية إمكان الممكن .
وفيه إشارات إلى مسائل .

الأولى : الرد على قدماء المتكلمين القائلين بأن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة ، وإنما يمتاز بأحوال أربع : الوجوب ، والحياة ، والعلم ، والقدرة التامين ؛ لأنه لو مائل غيره لكان اختصاصه بما به خالف غيره لمخصص ويلزم التسلسل ، ولأنه لا يمكن الاشتراك فى الحقيقة مع الاختلاف فى أخص صفاتها .

الثانية : أنه أخذ المرام من سورة الإخلاص الجامعة لأصول التنزيه من تنزيهه تعالى عن الكثرة والتعدد المقاد بقوله : « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ » وعن النقص والقلّة المقاد بقوله « اللَّهُ الصَّمَدُ » وعن العلة المادية والمعلولية المقاد بقوله : « لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ » ، وعن الشبيه والنظير فى الحقيقة المقاد بقوله : « وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ » مع نهاية الإعجاز وباهر الإعجاز حيث تضمنت الرد على نحو أربعين فرقة ، كما أفرد ذلك بالتصنيف الإمام بهاء الدين ابن شداد كما فى الإتيقان .

الثالثة : أنه اكتفى فى المقام عن ذكر الصمد لاستلزام الوحدة عن المشاركة فى الحقيقة وخواصها للصمدية المقتضية لاستغنائه الذاتى عما سواه وافتقار جميع المخلوقات إليه فى الوجود والبقاء ، ولأن اتصاف الواجب تعالى بمعناه معلوم للموحد وغيره ولذا نكر أحد وعرف

الصمد في النظم العظيم ، وإنما ذكر فيه تنصيماً على ماهو كالنتيجة للجملة السابقة باعتبار أن من هو أحد منزّه عن سمات النقص من الكثرة والتعدد ولا بد أن يكون مصموداً إليه في الحوائج ، أو كالدليل عليها باعتبار أن من يكون صمداً على الإطلاق لا بد أن يكون أحداً أي منزّها عن جميع سمات النقص ، وأشار إلى نفي ما يستلزم التركيب والتعدد فيه بقوله : (لا جسم) لأن الجسم مركب يحتاج إلى الجزء فلا يكون واجباً ، ولأنه متحيز وهو أمانة الحدوث ، وفيه إشارة إلى أنه ليس بجوهر ، لأنه متحيز وجزء من الجسم عند المتكلمين ، ولذا اكتفى عنه .

وأما عند الفلاسفة فلأن ماهية الجوهر إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ؛ أي محلّ مقوم للحال ، وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته كما في المواقف ، وإلى الرد على الجسم المشبهة وعلى المستترة منهم بقولهم : لا كالأجسام ، كما دل عليه الإطلاق (ولا عرض) لأن العرض محتاج إلى الحل المقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره (ولا حد له) فإن إحاطة الحدود والنهايات في الأجسام بواسطة الكميات ، وفيه رد عليهم في قولهم بالتماس للعرش (ولا ضد له) لأن التضاد إنما يتصور فيما يتوارد على الحل من أنواع جنس واحد ، والواجب تعالى منزّه عن كل ذلك (ولا ند له) أي مناد مخالف في القوة : من ناددت الرجل : خالفته (ولا مثل له) أي مساو في القوة بقرينة ذكره بعد نفي الكفاءة في الحقيقة وذلك لأنه لو كان له مثل أو ند في القوة لكان كل منهما متمائزاً عن الآخر بخصوصه ، فالوجوب والامتياز إن كان من لوازم الحقيقة المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه ، وإن كان من لوازم الحقيقة المشتركة مع الخصوصية يلزم التركيب المنافي للوجوب ؛ وفيه إشارة إلى أنه منزّه عن إطلاق الماهية عليه لاستلزامها للمجانسة والمائلة في الحقيقة ، إذ يقال ماهذا الشيء ؟ أي من أي جنس هو ؛ وعن هذا قال أبو منصور الماتريدي : إن سأل سائل عن الله بما هو ؟ قلنا : إن أردت : ما اسمه ، فالله الرحمن ، وإن أردت : ماضفته ، فسميع بصير ، وإن أردت : مافعله ، فخالق الخلق ، ووضع كل شيء موضعه ، وإن أردت : ما ماهيته ، فهو متعال عن المثال والجنس ؛ وهو مذهب جمهور المتكلمين ؛ وفي شرح المقاصد ما روى أن أبا حنيفة كان يقول : إن لله ماهية لا يعلمها

إلا هو فليس بصحيح ، إذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه بل صرح بخلافه في قوله : نعرف الله حق معرفته كما سيأتي ، ولما كان ما أشار إليه فيما مر من براهين إثبات الواجب وتوحيده دالة على ما ذكر هنا من وجوه تنزيهه اكتفى بذلك في المقام عن الإشارة إلى براهينه ، وفصل عدم المماثلة والمثابرة بقوله فيه (لا يشبه شيئا) من الأشياء (من خلقه) في صفة من الصفات وحال من الأحوال كما دل عطفه على قوله : لا شريك له ، أي في حقيقته ، ونفى المكافئ في حقيقته فهو نفي لمثابرة المخلوقات في صفات الممكنات وأحوالها بوجه من الوجوه كما دل عليه الإطلاق . وفيه إشارة إلى مسائل :

الأولى : أنه تعالى لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسات بالحس الظاهر أو الباطن والطعوم والروائح والشهوة والنصرة والحزن والتأسف والغضب والإشفاق والتمنى والفرح ؛ ولا بالآلام واللذات الحسية لأنه لا يعقل منها إلا ما يخص الأجسام وإن كان البعض منها مختصا بذوات الأنفس ، ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال ولإجماع الأمة ، وفيه رد على الفلاسفة المثبتين له لذة عقلية متمسكين بأن من تصور كما لا في نفسه فرح به ، ولما كان كماله أعظم الكمالات فلا شك يكون ابتهاجه أجل الابتهاجات ؛ ورد بأننا لانسلم أن اللذة نفس الإدراك وإذا كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته أي ذات المدرك قابلا للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب من دون وجود القابل وبالمعارضة بأنه حينئذ يجوز أن يتألم بأن يعلم أن من الناس من أنكره واتخذ له شريكا أو حسبه جسما وهو باطل وفاقا .

الثانية : أنه لا يجري عليه تعالى ما يجري على المخلوقات من التغير والانتقال والزمان ، فلا تتصف ذاته وصفاته بقبول التغير والانتقال لاستلزامه الحدوث ، ولا التقدر بالزمان لأن الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم عند المتكلمين . وأما عند الفلاسفة فلا أن الزمان مقدار حركة المحدد^(١) عندهم فلا يتصور فيما لا تعاق له بالحركة والجهة ، فأى تفسير الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى كما في المواقف ؛ وتوضيحه أن التغير التدريجي زماني ، بمعنى أنه

(١) أى المحدد للجهات ، وهو الفلك الأطلس .

يقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده إلا فيه ، والتغير الدفعي متعلق بالآن الذى هو ظرف الزمان ، فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً ، فتقدم البارى تعالى على العالم ليس تقدماً زمانياً عند المتكلمين القائلين بأن العالم حادث حدوثاً زمانياً وعند الفلاسفة القائلين بأن العالم حادث حدوثاً ذاتياً بل هو تقدم ذاتى عندهم ؛ وقسم سادس من أقسام التقدم عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها وتقدم عدم الزمان على وجوده .

الثالثة : أن بقاءه تعالى ليس عبارة عن وجوده فى زمانين وإلا لزم كونه تعالى زمانياً بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة ، ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان^(١) ، وإلا لم يتصف به البارى تعالى ، بل هو عبارة عن أن لا يكون الوجود مسبوقاً بعدم ، نعم وجوده تعالى مقارن للزمان ومستمر مع حصوله ، وأما أنه زمانى أو آنى ؛ أى واقع فى أحدهما فلا ، فليس بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل ، ولا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه لأنه إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان ، وإذا قلنا : كان الله تعالى موجوداً فى الأزل وسيكون موجوداً فى الأبد وهو موجود الآن ، لم نرد به أن وجوده واقع فى تلك الأزمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات كما فى شرح المواقف وغيره (ولا يشبهه شئ من خلقه) فى صفاته وأفعاله ، فهو متوحد بصفات الكمال لا يتصف بشئ من الممكنات بخواصه ، فنفى مشابهة الأشياء له تعالى يرجع إلى صفاته السلبية باعتبار الرجوع إلى التوحد بصفات الكمال فإن أوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما ، فإن علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير ، وعلمه تعالى قديم كامل ذاتى وكذا الحال فى سائر الصفات (وهو شئ) كما دل قوله تعالى : « أَيْ شَيْءٌ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ »^(٢) « على أن ذاته شئ (لا كالأشياء) كما دل عليه قوله تعالى : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ »^(٣) ، ولم يجعل الشئ اسماً من أسمائه تعالى لئلا يتوهم دخوله فى جملة الأشياء المخلوقة . وفيه إشارات إلى مسائل :

(١) عبارة خ : ونسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ « ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان » .

(٢) سورة الأنعام آية ١٩ .

(٣) سورة الشورى آية ١١ .

الأولى : أنه تعالى لما لم يكن كالأشياء فلا يتحد بها بالطريق الأولى ذاتا أو صفة كما زعمه النصارى ، وذهبوا إلى أن الله سبحانه جوهر واحد ؛ أى قائم بنفسه له ثلاثة أقانيم ، أى صفات وخواص هى الوجود والعلم والحياة ، وعبروا عنها بالأب والابن وروح القدس ، وأرجعوا سائر الصفات إليها ، وقالوا إن الكلمة وهى أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح ، وتدرعت بناسوته بالإشراق أو الامتزاج أو الانقلاب على اختلاف بينهم كما فى شرح المقاصد .

الثانية : أنه تعالى لا يحل فيها ذاتا كما زعمه المتصوفة ، وذهبوا إلى أن السالك إذا أمعن فى السلوك ، وخاض فى لجة الوصول ، فرمى بما يحل البارى فيه ، تعالى البارى عن ذلك علوا كبيرا ، وحينئذ يرتفع الأمر والنهى ، ويظهر من غرائب الأمور ما لا يتصور من البشر متشبثين بظاهر الحديث الإلهى : « إِنَّ الْعَبْدَ لَا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَىَّ حَتَّى أُحِبَّهُ ، فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ مَمْعُهُ الَّذِي بِهِ يَسْمَعُ ، وَبَصَرُهُ الَّذِي بِهِ يُبْصِرُ »^(١) وكلامهم خارج عن طريق العقل والشرع كما فى شرح المقاصد ؛ والحديث مؤول بأنه لا يسمع ولا يبصر إلا ما يستدل به على الصانع تعالى وقدرته وعظمته وكبريائه .

الثالثة : أن الله تعالى لا يحل فيها^(٢) ذاتا أو وصفا كما زعمه بعض غلاة الشيعة ، وذهبوا إلى أنه لا يبعد ظهور البارى فى صورة بعض الكاملين ، وأولى الناس بذلك على أولاده المخصوصون الذين هم العلم فى الكمالات العلمية والعملية ، ولهذا كان يصدر عنهم فى العلم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية كما فى شرح المقاصد .

وقول الفرق الثلاثة ناشئ عن الجهل العظيم بامتناع اتحاد الاثنين ، ولزوم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب ، وإنه محال بالضرورة ، وبأن الحال فى الشئ يفتقر إليه فى الجملة ، سواء كان حلول جسم فى مكان ، أو عرض فى جوهر ، أو صفة فى موصوف ؛ والافتقار ينافى الوجوب ، وبأنه لو حل فى جسم ؛ فإما فى جميع أجزائه فيلزم الانقسام ، أو فى جزء منه فيلزم أن يكون أصغر الأشياء وكلاهما باطل بالضرورة ، وبأنه لو حل فى محل ، فإما مع وجوب ذلك فحينئذ يفتقر إلى الحل ويلزم إمكانه وقدم الحل بل وجوبه ؛ لأن ما يفتقر إليه الواجب أولى بأن يكون واجبا ، وإما مع جوازه ، وحينئذ يكون غنيا عن الحل ، والحال يجب افتقاره إلى الحل ،

(١) حديث قدسى ، رواه الطبرانى فى الكبير عن أبى أمامة ، وابن السنى بلفظ مقارب عن ميمونة .
(٢) أى فى الأشياء .

فيلزم انقلاب الغنى عن الشيء محتاجاً إليه وهو باطل بالضرورة ؛ ولما كانت الأدلة راجعة إلى الضرورة لم يصرح بها في المقام ، مشيراً إلى انتفاء الاتحاد والحلول بالضرورة .
ولما كان في معنى الشيء خفاء أشار إلى البيان بقوله : (ومعنى الشيء الثابت) أى الموجود ، لأنه مصدر قد يراد به الفاعل ؛ أى من قام به المشيئة ، ولا نزاع في وجوده وثباته سواء كان وجوده من ذاته أو من غيره كما دل الإطلاق ، وقد يراد به المفعول أى مُشَاءَ الوجود ، وما شاء الله تعالى وجوده فهو موجود كما هو المفهوم من المشيئة المطلقة المصروفة إلى الكامل وعليه قوله تعالى : « اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ »^(١) ، وفيه إشارة إلى أن الشيء هو الموجود الثابت في الخارج دون المعدوم لقوله تعالى : « خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً »^(٢) واختاره عامة المتكلمين واستدلوا عليه بوجهين :

الأول : أن القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية ، لأن الذوات أزلية عند المثبتين ، والأحوال التي من جملتها الوجود عندهم لا تتعاقب بها القدرة ، فإن الأحوال عندهم ليست مقدورة ولا معجوزاً عنها ، فيلزم أن لا يكون البارئ قادراً على إيجادها .
الثاني . أن المعدوم إما مساو للمنفى أو أخص منه أو أعم ، إذ لا تباين لظهور التصادق ، فإن كان مساوياً له أو أخص صدق « كل معدوم منفي » ولا شيء من المنفى بثابت ؛ فلا شيء من المعدوم بثابت ، وإن كان أعم لم يكن نفياً صرفاً وإلا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتاً وقد صدق على المنفى فيلزم كونه ثابتاً ضرورة أن ماصدق عليه الأمر الثابت ثابت وهو باطل قطعاً ضرورة استحالة صدق أحد النقيضين على الآخر كما في شرح المقاصد .
وإلى الرد على جمهور المعتزلة القائلة بكون المعدوم شيئاً أى ثابتاً في نفس الأمر لا بالنظر إلى الثبوت في العلم الأزلي كما ظن إذ لا يساعده أدلة الطرفين ولا يتأتى به الخلاف في البين ؛ فالماهية عندهم غير الوجود معروضة له ، وقد تخلو عنه متمسكين فيه بوجهين :
الأول : أن المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت ؛ أما الأول فلا أنه متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتمييزه عن غيره ؛ ولأن بعضه مراد ومقدور دون بعض ؛ ولولا التميز لما عقل ذلك .

(١) سورة الرعد آية ١٦ .

(٢) سورة مريم آية ٩ .

وأما الثانى فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل ، وذلك لا يتصور إلا بتعيينه وثبوته فى نفسه .

وأجيب بالنقض بما اعترفوا بنفيه من الممتنعات والخيالات ، ونفس الوجود والترتيب والأحوال ، وبأنه إن أريد بالتميز القدر الثابت فى المنفى فظاهر أنه لا يوجب الثبوت ، وإن أريد غيره منعه وعليلهم تصويره وتقريره وبيان كونه مقتضياً للثبوت .

الثانى : أن المعدوم متصف بالإمكان وهو صفة ثبوتية فكان المتصف به ثابتاً ، لأن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال .

وأجيب بمنع كون الإمكان ثبوتياً بل هو أمر اعتبارى ومنقوض ببعض ما نقض به الوجه الأول .

فصل

لما كان اتصاف الواجب تعالى بالسلبيات والإضافيات لا يقتضى ثبوت صفات له كما فى شرح المقاصد وغيره وكانت السلبيات غير متناهية ؛ لأن له تعالى بحسب كل موجود غيره صفة سلبية هو كونه ليس ذلك الموجود كما فى إيضاح المصباح وشرح المقاصد لم يذكر السلب بطريق الحصر فى المقام وأشار إلى الإضافيات من تلك الأقسام فى ضمن تعميم المرام ، (قال فى الفقه الأكبر : والله لم يزل) أى لم يكن زمان محقق أو مقدر ولم يمض إلا ووجود البارى تعالى مقارن له وهو معنى الأزلية والقدم (ولا يزال) أى لا يتأتى زمان فى المستقبل إلا ووجوده تعالى مقارن له وهو معنى الأبدية والدوام (بصفاته) من الصفات الثبوتية البالغة عندنا إلى ثمانية - من الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، والتكوين، والصفات، المتشابهة البالغة إلى سبعة عشر - من النفس، والوجه، والجنب، وغير ذلك بلا كيف فى كل ذلك كما فى المناح وغيره (وأسمائه) أى مدلولات أسمائه التى بينها الشارع ، فإن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وهو فى اسم الجلالة فقط ، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات ، ولا خفاء فى تكثر أسمائه تعالى بهذا الاعتبار كما فى شرح المقاصد .

فالمراد بها بقرينة جمع الأسماء وعطفها على الصفات الشاملة لصفات الأفعال عندنا مدلولات أسمائه من القسمين الأخيرين ؛ أى : السلبيات ؛ والإضافيات لا الأسماء المشتقة من الصفات الثبوتية أو مأخذها كما ظن ؛ فالسلبيات كالواحدية فى الصفات ؛ والسلامة عن النقائص فى الذات والصفات ، والقُدوسية ؛ أى المنزهية عن أن يدركه الأوهام والعزة عن أن يرام ، إلى غير ذلك مما يبلغ خمسة عشر على المختار فى بيان الأسماء الحسنى ، والإضافيات كالعلو ، والمحمودية والمجد والأولية والآخرية ، إلى غير ذلك مما يبلغ عشرين على المختار فى شرح المواقف .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الاتصاف بمدلولات الأسماء كلها ثابت فى الأزل وفيما لا يزال ، خلافا للأشاعرة فى أسماء الأفعال ، فإن مدلول الاسم المشتق من صفة أزلية كالقادر والعالم أزلى ، ومدلول الاسم المشتق من الفعل ليس بأزلى ، سواء كان مشتقا من فعله تعالى كالخالق والرازق لعدم أزلية صفات الأفعال عندهم ، أو كان مشتقا من فعل غيره كالمعبود والمشكور ، فالقسمان ليسا بأزليين عندهم كما فى الصحائف .

الثانية : أن الاسم أريد به هنا المدلول ، فإن الاسم قد يراد به الدال ، وقد يراد به المدلول ؛ أى الذات أو الصفة والتعيين بحسب المقام ؛ فالاسم مشترك بين الدال والمدلول عندنا ، واختاره الأستاذ أبو نصر بن أيوب ومن تبعه من الأشاعرة ، واعتبروا المدلول المطابق ، خلافا للجمهورم فإنهم أخذوا المدلول أعم واعتبروا فى الصفات المعانى المقصودة ، فقالوا : مدلول الخالق الخالق وهو غير الذات ؛ لأن المدلول لاشتماله على النسبة المغايرة للذات مغاير ألبتة ، ومدلول العالم العلم وهو : لا عين ولا غير ، ومدلول لفظ الله هو الذات وهو عين ، وخلافا للمعتزلة فإنهم ذهبوا إلى مغايرته المسمى مطلقاً متمسكين بأن الاسم حقيقة فى المفروض فلا يتحد بمعناه . وأجاب عامة أصحابنا بأنه يتبادر كل من الأمرين بحسب المقام فى نحو زيد الكاتب والمكتوب ، وقوله تعالى : « وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ^(١) » وقوله تعالى :

(١) سورة الأعراف آية ١٨٠ .

« فَأَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ »^(١) وأن معنى الخالق شئ له الخلق لانفس الخالق قطعاً ، فلا يحمل على المعاني التضمنية باعتبار كونها المعاني المقصودة .

الثالثة : أن الإضافة العهدية في المقام مشيرة إلى الأسماء المعهودة ببيان الشارع عليه الصلاة والسلام ، وهي تبلغ مع التسعة والتسعين المشهورة إلى تسعة وأربعين ومائة مما ورد في الكتاب والسنة كما عدّه في شرح المقاصد والمواقف ، إذ لا ينفي العدد الزيادة عندنا وعند أكثر الأشاعرة ، وأكد الحكم المذكور مشيراً إلى امتناع محلية الحوادث في حقه سبحانه بقوله فيه : (لم تحدث له صفة) من الصفات الثبوتية والمتشابهة (ولا) ما يدل عليه (اسم) من الصفات الإضافية والسلبية فيما نسب السلب إلى ما يستحيل اتصاف الباري به كما في المواقف ، فإن المتبادر من الصفة الثابتة ومن الاسم ما دل عليه مما سوى الصفة الثابتة لاقتضاء العطف المغايرة .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن في تخصيص النفي بالصفات الثابتة ومدلول الأسماء المعهودة إشارة إلى أن اتصافه تعالى بالسلوب التي ليست كذلك ، ومحض الإضافات الحاصلة بعد أن لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت ، ورازقاً لعمر المولود ، وبتعلقات الصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالماً بهذا الحادث وقادراً عليه ليس كذلك فإنه جاز التجدد ، إذ ليس كل إضافة موجودة حتى يلزم اتصافه تعالى بموجودات حادثة وليست بصفة كما في التعديل . فلا يرد ما ذكره الإمام الرازي أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق وإن كانوا يتبرءون عنه .

أما الأشاعرة فلأن زيدا إذا وجد كان الواجب تعالى غير قادر على خلقه بعد ما كان فاعلاً له ؛ وكان « عالماً » بأنه موجود « مبصراً » لصورته « سامعاً » لصوته « آمراً » له بالصلاة - بعد ما لم يكن كذلك .

وأما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده أو عدمه ، والسامعية والمبصرية لما يحدث من الأصوات والألوان ، وكذا بتجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري .

وأما الفلاسفة فلقولهم بأن للواجب تعالى إضافة إلى ما حدث ثم فني - بالقبلية ، ثم المعية ، ثم البعدية .

الثانية : أنه يمتنع اتصاف البارى تعالى بالحادث وقيام الموجود بعد العدم^(١) ، واختاره عامة المتكلمين ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : أنه لو كان ذلك الحادث لذات الواجب ، أو لصفة من صفاته الذاتية لزم قدمه ، وإلا لزم احتياج الواجب فيه إلى منفصل ، فلا يكون واجبا من جميع الجهات هذا خلف .

الثانى : أنه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالإجماع ، وجه اللزوم أن ذلك الحادث إن كان من صفة الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقضا بالاتفاق ، وقد خلا عنه قبل حدوثه ، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على أن ما يتصف هو به يلزم أن يكون صفة كمال .

الثالث : أن الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال .

الثالثة : الرد على الكرامية المخالفين فيه ، وقد استدلوا بوجوه :

الأول : الاتفاق على أنه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر ، وهى حادثة فوجب حدوث هذه الصفات . وأجيب بأن الحادث تعلقها والتعلق إضافة من الإضافات فيجوز تغيرها وتجددها .

الثانى : أن المصحح للقيام به تعالى إما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث أو كونه صفة مع وصف القدم ؛ أى كونه غير مسبوق بالعدم ، وهو سلب لا يصلح جزءاً للمؤثر فى الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به .

وأجيب بأن المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة ، وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها ، فلا يلزم اشتراك الصحة .

الثالث : أنه تعالى صار خالقاً للعالم بعد ما لم يكن وصار عالماً بأنه وجد بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد ، وقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم .

وأجيب بأن التغير فى الإضافات : فإن العلم والخلق صفة حقيقية لهما تعلق بالمعلوم والخلق يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره لانفس الصفة .

وبين الصفات الثبوتية بقوله فيه : (وصفاته) الذاتية التى بينها الشارع ؛ فالإضافة للعمد (كلها خلاف صفات الخلقين) لأنها قديمة كاملة ، وصفات الخلقين محدثة قاصرة

(١) الموجود بعد العدم : هو الحادث ، وحينئذ فعطفه على الحادث للتفسير .

(وهي الحياة) أى صفة أزلية توجب صحة العلم والقدرة ولذا قدمت عليهما ، واختار ذلك عامة المتكلمين ، واستدلوا على تحققها بأنه لولا امتياز الحى من الجماد بصفة لما أمكن انصاف الحى بجواز العلم والقدرة ، فإن قيل اختصاص الحياة بذات الحى إن لم يكن لصفة أخرى ، فلم لا يجوز أن يكون فى العلم والقدرة أيضاً كذلك ، وإن كان يلزم التسلسل ؛ قلنا تحقق العلم والقدرة مشروط بالحياة ضرورة فيمتنع تحققهما بدونها ، بخلاف الحياة فإنها غير مشروطة بصفة أخرى فجاز تحققها بالذات ، ولا يجوز أن يكون عين الذات لما سيأتى من الأدلة ، فلا يرد ما ظن أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات ، فاعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته الخصوصية لا بصفة أخرى ، فمن أراد إثباتها فعليه الدليل (والعلم) أى صفة أزلية تنكشف بها المعلومات بتعلقها بها (والإرادة) أى صفة أزلية توجب تخصيص أحد المقدورات بالوقوع فى أحد الأوقات (والقدرة) أى صفة أزلية تؤثر بالفعل وفق الإرادة بمعنى وجوب صدور الأثر عنها عند انضمام الإرادة فلا يلزم وجود جميع المقدورات (والسمع) أى صفة أزلية توجب سمع ما يسمع أن يسمع من غير تأثر ووصول هواء (والبصر) أى صفة أزلية توجب رؤية ما يسمع أن يرى من غير انطباع أو خروج شعاع كما فى التعديل (والكلام) أى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، وهى ما ذكره الله تعالى فى الأزل بلا صوت ولا حرف ، كما فى الإرشاد للإمام الرستغنى ؛ ولما كان اتصافه تعالى بتلك الصفات ثابتاً بالكتاب والسنة مجمعاً عليه بين الأمة .

وإنما الخلاف بينهم فى كونها صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى أولاً ، بل عبارة عن صفات اعتبارية ليست زائدة فى الحقيقة على الذات ذكرها على وجه كونها مسلم الثبوت ، وتعرض لبيان زيادتها على الذات : (وقال فى الوصية لا هو) أى ليس الصفة عين الذات فى المفهوم (ولا غيره) أى لا ينفك عنه فى الخارج ^(١) كما فسرہ الإمام أبو منصور الماترىدى كما فى شرح الفقه الأيسر وهو المعنى المتبادر العرفى من الغير ، فإن من رأى رأس زيد أو عرف صفة من صفاته فقال : رأيت أو عرفت غير زيد باعتبار رؤية رأسه أو معرفة صفته لم يصدق عرفاً كما فى التعديل فلا تناقض فيه كما ظن ^(٢) وليس بمعنى

(١) وأما فى الذهن فيقع الانفكاك كما إذا تصورت الوهاب فلا يمكن تصور التتقم ، فحصل الانفكاك ذهناً لا خارجاً عنه ، كذا فى هامش « ١ » .

(٢) ظنه صاحب الصعائف وكثير من الفرق كالشيعية والمعتزلة والكرامية والجهمية اهـ منه .

عدم المغايرة بحسب الهوية كما في المواقف لعدم جريانه في الصفات المذكورة ، ولا من الاصطلاح في ذلك كما قال الإمام الرازي لإقامتهم البراهين على ذلك ، ولعدم إفادته في دفع ما اعترضوا هنالك .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الصفات الثبوتية زائدة على الذات ، وأن بعضها ليست عين البعض الآخر من الصفات ، واختاره عامة أهل السنة ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : النصوص الدالة على إثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تعالى : « أَنْ الْقُوَّةَ لِلَّهِ ^(١) » وقوله تعالى : « ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ^(٢) » وقوله « أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ^(٣) » ، « فَأَعْلَمُوا أَنَّما أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ^(٤) » أى ملتبساً بتعلق علمه كما هو المتبادر فلا تأويل ؛ وإليه لوح بإضافة الصفات إضافة عهدية ^(٥) .

الثانى : أن العالم والقادر وسائر الأسماء المشتقة ليست أسماء للذات من غير اعتبار معنى ، بل معناها إثبات ماهو لازم مأخذ الاشتقاق ، ولا معنى له سوى إدراك المعانى ، والتمكن من الفعل والتترك ونحو ذلك ، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعانى للواجب تعالى . كيف وانخلو عنها نقص وذهاب إلى أنه لا يعلم ولا يقدر ؟ وإليه لوح ببيان الصفات بالمعانى الثابتة في الخارج .

الثالث : أنه لو كان العلم مثلاً عين حقيقة الواجب تعالى فلا يخلو من أن يكون علمه هو المعنى المعلوم المتعارف أعنى الإدراك أو غيره ، فإن كان يمتنع أن يكون عين الحقيقة لأنه إن اعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب كان الواجب مركباً وإلا لكان الواجب متعدداً أو مقارناً لكل منهما وكان الشئ الواحد جوهرًا وعرضاً ، وإن كان غيره فلا يخلو من أن يكون الإدراك حاصلًا هناك أولاً ، فإن لم يكن لم يكن العلم حاصلًا له تعالى ، إذ العلم بدون

(١) سورة البقرة آية ١٦٥ .

(٢) سورة الذاريات آية ٥٨ .

(٣) سورة النساء آية ١٦٦ .

(٤) سورة هود آية ١٤ .

(٥) فإن الأصل في الإضافة واللام العهد عند الأصوليين .

الإدراك محال ، وكان ذلك اسماً بدون المسمى ، وإن كان حاصله لم يكن داخلاً لامتناع التركيب فيكون زائداً على الذات والحقيقة - كما في الصحائف .

الرابع : أن الله تعالى معلوماً ، وكل من له معلوم فله علم ، إذ لا معنى للمعلوم إلا ما يتعلق به العلم ، ولا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته ، وكذا سائر الصفات للزوم محالات .
منها عدم إفادة حمل تلك الصفات على الذات ، لأنه بمنزلة الذات ذات والعالم عالم .
ومنها كون العلم هو القدرة ، والقدرة هي الحياة ، وكذا البواقي من غير تمايز أصلاً لأنها نفس الذات .

ومنها أن يجزم العقل بكون الواجب عالماً قادراً حياً سمياً بصيراً من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان ، لأن كون الشيء نفسه ضروري .
ومنها أن يكون العلم مثلاً واجب الوجود لذاته صانعاً للعالم معبوداً حياً قادراً ، إلى غير ذلك من الكمالات .

ولا يندفع ذلك بكون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايراً للمفهوم من الأخرى ، وكون الحمل مفيداً لذلك ، ويحتاج إلى البيان مع اتحاد الذات ، لأن الكلام ليس فيما يحمل على الذات بالمواطأة كالعلم والقادر والحى ، بل فيما لا يحمل إلا بالاشتقاق كالعلم والقدرة والحياة وغيرها ، وهى إذا كانت نفس الذات لزم المحالات المذكورة لزوماً بيناً .

ولا يندفع بأن لزوم ذلك : لو لم تكن الذات مع تلك الصفات ، وكذا الصفات بعضها مع بعض متغايرة بحسب الاعتبار وإن كانت متحدة بحسب الوجود ، وذلك بأن تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالماً بل عالماً ، ومن حيث التعلق بالمقدورات قادراً بل قدرة ، ومن حيث يصح أن يعلم ويقدر حياً بل حياة وعلى هذا القياس ، ويكون معنى الحمل أن الذات متعلقة بالمعلومات وبالمقدورات ، ولا خفاء في إفادته وافتقاره إلى البيان ، ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن بعض من غير تكثر في الذات أصلاً بحسب الوجود لأن من الظاهر المكشوف أن كون الذات نفس التعلق الذى هو العلم والقدرة مثلاً ضرورى البطلان .

وأما ما دل عليه مأخذ الاشتقاق من العلم والقدرة ونحوهما ، فلا بد أن يكون معنى وراء الذات لا نفسه ، ولا يفيد تسميته بالتعلق ، لأن مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبار العقلية التي لا تحقق لها في الأعيان كالحادث والإمكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول : إما بكونها نفس الذات فتعود المحذورات : أو وراء الذات فيثبت المطلوب كما في شرح المقاصد فلا يرد ما ظن^(١) أن ذلك لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ولا نزاع فيه ، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل ، وأنه إن أريد لزوم اتحاد هذه المفهومات فهو ممنوع لأنه غير لازم مما ذكر ، وإن أريد اتحاد ذات العلم والقدرة والحياة وغيرها فمسلّم وليس بمحال ، وأن النصوص ليست دلالتها قطعية على كون العلم مثلاً صفة زائدة لجواز أن يجعل عبارة عن التعلق أو ظهور الأشياء وانكشافها عند الذات المجردة .

الثانية : الرد على الفلاسفة وجهور الشيعة النافين لصفاته الثبوتية كالعلم والقدرة المثبتين للعالمية والقادرية والحَيِّية والموجودية ، وكذا الإلهية عند بعضهم ، وزعموا كونها ثابتة في الأزل مع الذات .

قال الإمام الرازي في المحصل : إن المعتزلة وإن بالغوا في إنكار إثبات القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لأنهم قالوا : الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات والثابت في الأزل على هذا القول أمور قديمة ولا معنى للقديم إلا ذلك : أي لا معنى بالوجود إلا ما عتقوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا : لا أول لوجوده ولا أول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت كما في شرح المقاصد ، فلا يرد ما ظن أنهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الأحوال موجودة بل ثابتة ، فلا يدخل فيما ذكره الإمام الرازي من تفسير القديم بما لا أول لوجوده إلا أن يغير بما لا أول لثبوته .

وتمسك الفرق المذكورة في نفيها بوجوه :

الأول : أنه لو كانت للواجب تعالى صفة زائدة لكانت ممكنة ؛ لأن الصفة لا تقوم

(١) الأول ظنه الفاضل الخبالي تبعاً لصاحب الواقف ، والثاني والثالث ظنهما الفاضل الشيرازي في حواشي النسفية اهـ منه ، كذا في هامش « ١ » .

بنفسها فضلاً عن الوجوب ، كيف وقد ثبت أن الواجب واحد ؟ وكانت أثراً له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته إلى الغير فيلزم كونه الفاعل والقابل وهو باطل ؛ لأن القبول والفعل أثران فلا يصدران عن واحد لأنهما لو صدرا لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذلك مفهوميين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون أحدهما أو كلاهما داخلاً فيه فيلزم تركبه ... هذا خلف ؛ أو خارجاً عنه لازماً له فيكون له صدور عنه وننقل الكلام إلى مصدريته وتتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين .

وأجيب بأنه لو سلم كون القبول أثراً فلا يسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، ولو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً لآخر .

ولا يندفع بأن الفاعلية لذاته والقابلية باعتبارها ؛ وتأثيرها يوجد القبول فاختلفت الجهة ؛ لأن حال القابلية والفاعلية في الشيء الواحد أيضاً كذلك .

ولا يندفع بأن الشيء لا يتأثر عن نفسه فإنه أول المسألة ، والمصدرية أمر اعتباري لا نحقق لها في الأعيان فلا يلزم أن يكون جزءاً من الفاعل أو عارضاً له .

الثاني : أن الصفات الزائدة إن لم تكن كمالاتاً يجب نفيها عنه تعالى لتنزهه عن النقصان ، وإن كانت كمالاتاً يلزم استكمالها بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالاً .

وأجيب بأننا لا نسلم أن ما لا يكون كمالاتاً يكون نقصاناً كالأضافيات من القبلية والمعية والبعدية ، وأن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته تعالى لا هو ولا غيره ، ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائماً بدوامه بل ذلك غاية الكمال .

الثالث : أن عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولا استحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالماً وكذا البواقى ، والواجب لا يعطل لأن سبب الاحتياج إلى العلة هو الجواز ليعرج جانب ، فعالميته مثلاً لا تعطل بالعلم بل يكون هو عالماً بالذات بخلاف عالميتها فإنها جائزة . وأجيب بعد تسليم كون العالمية أمراً وراء العلم معللاً به كما هو رأى مثبتى الأحوال أن وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فإن اللازم للذات قد يكون بوسط .

الرابع : أنها إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ وظلوه في الأزل عن العلم ، والقدرة ، والحياة ، وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار أو بشرائط حادثة لأبدية لها ، والكل باطل بالاتفاق ؛ وإما أن تكون قديمة ، فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بالإجماع ، وهذا عمدة النافين للملئين من الفلاسفة الإسلامية والمعتزلة والشيعة .

وأجيب بأننا لا نسلم تغير الذات مع الصفات ؛ ولا الصفات بعضها مع بعض ليثبت التعدد . « فإن الغيرين » هما الموجودان اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بحسب التعقل ، ولو سلم فاقول بأزلية الصفات لا يستلزم القول بتقديمها لكونه أخص فإن القديم هو الأزل القائم بنفسه ، ولو سلم فلا نسلم أن القول بتعدد القديم مطابقا كفر بالإجماع بل ذلك في القديم الذاتي الذي بمعنى عدم المسبوقية بالغير ، وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم لكونها ممكنة في نفسها واجبة لذات الواجب ، ولو سلم أن القول بتعدد القديم كفر ذاتياً كان أو زمانياً فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة ؛ أى ما يقوم بنفسه كما لزم النصارى من تجويز الانتقال كما في شرح المقاصد وإليه أشار بقوله : لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه : أى قديم الذات موصوفاً بصفاته المختصة به بلا انفكاك ولم يقل « لم يزل صفاته » .

الثالثة : أنه لا يقضى بوجود صفات حقيقية زائدة عليها ، وإليه أشار البيان للصفات الوجودية وهنا وفيما بعده ، ففيه إشارة إلى أن البقاء ليس صفة وجودية زائدة بل هو نفس الوجود مع الزمان الثانى ، واختاره الباقلانى وإمام الحرمين والرازى وكثير من الأشاعرة خلافاً للأشعرى ومن تبعه منهم متمسكين بأن الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات وهو ظاهر ، وليس عبارة عن الوجود بل زائد عليه ؛ لأن الوجود متحقق دون البقاء في الموجودات كما في أول الحدوث ، بل يتجدد بعده في الموجودات صفة هي البقاء . وأجيب بأنه لا يعقل من البقاء إلا استمرار الوجود ، ولا معنى لذلك سوى الوجود مع الزمان الثانى ، وبالنقض بالحدوث فإن البقاء حصل بعد أن لم يكن والحدوث زال بعد أن كان ؛ لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عندهم لا مسبوقية الوجودية ، فلو دل ما ذكره في البقاء على كونه وجودياً زائداً لكان الحدوث أيضاً كذلك ؛ لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد

العدم في الدلالة على الوجود في الجملة؛ ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد وأن يكون حادثاً مع أنهم معترفون بأن الحدوث ليس أمراً زائداً .
وبالحل بأن تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زوال الاتصاف لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف كما في شرح المواقف وسيأتى تحقيقه

الرابعة : أن القدم ليس صفة وجودية زائدة فإنه تعالى قديم بنفسه لا بقدم زائد على ذاته ، واختاره عامة المتكلمين خلافاً للامام عبد الله بن سعيد القطان متمسكاً بأن القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد ؛ والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات فكذا قدم البارى تعالى الذى هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة .
وأجيب بما مر وبأنه إن أراد به مالا أول له فسلبى لا يتصور كونه وجودياً ، وإن أراد أنه صفة لأجلها لا يختص البارى بحيز كما فسره الأستاذ أبو إسحاق مع بعده جداً عن دلالة زيادة القدم عليه ، فكذلك يكون أمراً سلبياً ، إذ مرجعه حينئذ إلى وجوده لا في حيز ، وإن أراد غيرها فلا بد من تصويره .

عامة المتكلمين خلافاً لأبى بكر الباقلانى ومن تبعه من الأشاعرة متمسكين في كون إدراك الشم والذوق واللمس صفة لله تعالى مغايرة للعلم - بأنه لا يتعلق بما مضى بخلاف العلم ، وأنه إدراك سادس لمخالفته لسائر الإدراكات وعدم قيامه مقام شىء منها فإنه إنما ذلك لو كان ماثبت لبعض أنواع الجنس ثابتاً للآخر وليس كذلك كما في المناهج . وأجيب بمنع خروجه عن جنس العلوم لأنه لا انفكاك للإدراك عن العلم ، وأن حكم العلة وهو عدم تأثيره في متعلقه ثابت له فكان هو هو .

والمراد أنه لا يقضى بوجود صفة حقيقية زائدة على ما ذكر من الصفات سوى التشابهات كما سيشير إليه بيانه في التفصيلات . واختاره المحققون الأثبات لعدم الدليل على الإثبات وهو الحق كما في الأبكار للآمدى ؛ وأما جواز اتصافه تعالى بصفة أخرى فقد ذهب إليه

الأكثر ، إذ لا يلزم عنه لذاته محال ولا معنى للجأز إلا هذا ، وذهب بعضهم إلى نفيه محتجاً بأنه لا دليل عليه وأنه إن كانت الصفة صفة نقص امتنع اتصافه بها وإن كانت صفة كمال كان عدمه في الحال نقصاً . وأجيب بأنه لا سبيل إلى نفي الدليل بغير البحث والسبر وهو غير يقيني وإن كان منتفياً فلا يلزم منه عدم المدلول في نفسه ولأنه إنما يلزم النقص بتقدير عدمها ولا يلزم ذلك من الجواز بل غاية ذلك أنا لا نحكم بها قطعاً لعدم الظفر بالدليل . وأشار الإمام إلى بيان عدم المغايرة والانفكاك في تلك الصفات ومخالفتها لصفات الخلوقات في تحقيق صفات ذكرت فيه .

الصفة الأولى : ما أشار إليه (وقال في الفقه الأكبر : كان الله علماً في الأزل بالأشياء) من الموجودات ومما هو مُشَاء الوجود في الجملة (قبل كونها) أي وجودها فأشار إلى أن علمه تعالى ثابت في الأزل للكلية والجزئيات وكذا المعدومات ، وكذا المستحيلات كما سيشير إليه إطلاقه .

وفيه ردٌّ على من نفي علمه بغيره متمسكاً بأن العلم بالشئ غير العلم بغيره ، فلو علم غيره يكون له بحسب كل معلوم علمٌ على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية ؛ وعلى من نفي علمه بغير المتناهي متمسكاً بأن المعقول متميز عن غيره ، وغير المتناهي غير متميز عن غيره ، وإلا لكان له حدٌ به يتميز عن الغير ، فإذا كان له حد وطرف فلس غير متناه . . هذا خلف ، وعلم من نفي علمه بالجزئيات المتغيرة من جمهور الفلاسفة متمسكين بأنه إذا علم مثلاً أن زيداً في الدار الآن ثم خرج زيد عنها ، فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار أو يبقى ذلك بحاله والأول يوجب التغير والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه ، وعلى من نفي علمه بالجميع متمسكين بأنه لو علم كل شيء ، فإذا علم شيئاً علم علمه به وكذا علم علمه بعلمه به ويلزم التسلسل كما في المواقف وغيره ، وأشار إلى ذلك كله باطلاق الأشياء وإلى الأجوبة فيما سيأتي ، وأشار إلى إثبات شمول العلم لجميع الأشياء من غير تغير من ^(١) التعلق بالمتغيرات وإبطال ما تمسك به النافون من الشبهات ، فقال فيه (وخلق الأشياء لامن شيء) أي أبدع أصول الأشياء ، لامن سبق مادة ، ولا مدخلية شيء آخر وتأثيره في خلقها كما دل عليه العموم

(١) « من » بمعنى الباء ، أي : من غير تغير بسبب التعلق بالمتغيرات .

بالوقوع في سياق النفي ، ففيه إشارة إلى إثبات علمه الشامل لجميع الأشياء بوجوه :

الأول : إثباته بخلقه للأشياء فإنه يقتضى معلومية الأشياء قبل أن تخلق .

الثاني : أنه يدل على قدرة الخالق أى كونه فاعلاً بالقصد والاختيار ؛ لأن الخالق إيجاد

عن عدم ولا يتصور الفعل بالقصد والاختيار إلا مع العلم بالمقصود .

الثالث : أن الخلق البديع يدل على علم الخالق .

وتقريره أن خلقه تعالى وأفعاله متقن مشتمل على الصنع الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم ؛ أما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الآفاق والأنفس وارتباط المعلومات بالسفليات وما أعطى الحيوانات من الأسباب والآلات المناسبة لمصالحها وما أعطى النحل والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت بلا فرجار وآلة ، كما دل قوله تعالى : « وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ^(١) » ، وأما الكبرى فضرورية .

وقد ينبه عليها بأن من رأى خطوطاً حسنة أو سمع ألفاظاً عذبة تدل على معان دقيقة جزم بأن مصدرها عالم ، وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرار والتكثير على أن التصور ضروري وهو كاف في المقصود وفيه تصريح بما مرت الإشارة إليه - من نفي قدم الهيولى كما قالت الفلاسفة ، ونفي كون إحداث الحوادث متوقفاً على استعدادات متعاقبة وكون كل سابق شرطاً لللاحق ، ونفي إسناد الحوادث في عالم العناصر إلى العقل العاشر كما زعموا ، وتصريح بكون أصول الأشياء مستندة إلى الله تعالى خالقاً من غير واسطة فيه ، وإشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : « أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » . وقوله : « بَدِيعُ السَّمَوَاتِ » . (يعلم لا كعلمنا) لأن علمه تعالى ذاتي ، قديم ، كامل ، منزّه عن المعارضة ، وعلمنا عرض محدث قاصر معارض بالوهم في بعض أحكامه (يعلم المعدوم في حال عدمه معدوماً) لتعقل المعدومات والممتنعات من غير اقتضاء الثبوت في الجملة كما مر أو لتحقيق صورته بل صورة الممتنعات أيضاً عنده تعالى بمعنى تحقق أمر يناسبه لو وجد ، ولتمييز كل فرد من العدم عن الآخر بحسب العلم لكون « العلم صفة حقيقية ذات إضافة » فلا يتحقق بلا إضافة ما على أصول المتكلمين .

وأما التمييز فلما في شرح المواقف أن في نفي الوجود الذهني يتصور ما هو معدوم مطلقاً

لا وجود له خارجاً ولا ذهنياً مع أنه يتصف بالامتياز، فالمعدومات متميزة، وفي الاعتماد أنما يميز بين الممتنعات مع أنها ليست بذوات وماهيات فلا إشكال كما ظن ؛ وأما تحقق الصورة فلما في شرح العقائد العضدية أنه لا بأس بقيام الممكنات أى صورها بحسب الوجود العلمى بذاته تعالى على أصول المتكلمين ، فإن الممكنات بحسب هذا الوجود متحدة . وفي المقاصد : المتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني جعلوا الإدراك إضافة أو صفة ذات إضافة ، فأشكل العلم بالمعدومات سيما الممتنعات ، إذ لا تعقل الإضافة إلى ما لا تحقق له أصلاً ، ولزم في التفصلي القول بالصورة في الكل لما أن الإدراك معنى واحد ومعناها عند القائلين بالوجود الذهني أن للمعدوم وجوداً غير متأصل وهي من حيث المقام علم ومن حيث الذات معلوم ، بخلاف الموجود فإن العلم مقام بالعالم والمعلوم ما في الخارج وفصله في شرح المقاصد وغيره ، وأشار إليه في قوله : (ويعلم أنه) أى المعدوم (كيف يكون) أى على أى حال يوجد (إذا أوجده) عند تعلق إرادته وقدرته وتكوينه فإنه تعالى علم في الأزل عدم العالم في الأزل ، وعلم وجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ؛ وأنها بالنظر إلى التعلقات علوم ثابتة أزلاً وأبداً لم يلزم فيها بأنه يبقى الآن علمه في الأزل بأنه معدوم لا الجهل ولا الجمع بين الاعتقادين المتنافيين لشمول علمه تعالى لكل من الحالين ، فإن إبداع المبدعات يمتنع إلا من العالم بالموجودات قبل وجودها بأنه سيكون وقت كذا ليقصده في وقت شاء فيه ، وبعد وجودها علماً جزئياً أيضاً ليجعلها مطابقة لما شاء ، وبالممتنعات أثلاً يقصد ما ليس مما يشاء ، وبالمعدومات ليميز بينها ويخاطق منها ما يشاء كما في التعديل ؛ وأشار بالاختصار على الكيف في مقام البيان إلى أن المعلوم يتميز بالأحوال المختصة به لا يتوقف على التميز بالحد والطرف ، فوجب كون المعلوم المتميز ذا حد ونهاية يمتاز به عن غيره ، فما تمسك به نفاة علمه تعالى بغير المنتهى ممنوع ، وإنما يكون كذلك أن لو توقف العلم على التميز بالحد والنهاية وهو ممنوع (ويعلم الموجود في حال وجوده موجوداً) لعلمه بوجود العالم وكل فرد منه في حال وجوده (ويعلم أنه كيف يكون فناؤه) إذا أفناه بإرادته تعالى ؛ أى يعلم في الأزل جميع الذوات وجميع الصفات الدائمة والزائلة بأوقات حدوثها وأوقات زوالها بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، وفيه إشارة إلى رد ما ذهب إليه جهم ابن صفوان وهشام بن الحكم وتبعهما أبو الحسين البصري أن علمه تعالى بالجزئيات الحادثة

يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها ويحدث علم آخر وأن ذاته تعالى إنما تقتضى كونه عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها ؛ وأما فى الأزل فاعلم يعلم الماهيات والحقائق الكلية متمسكين بأنه لو علم فى الأزل جميع الكائنات لكان ما علم وقوعه واجباً ، وما علم عدمه ممتنعاً - ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم أن لا يقدر على كل شئ وسيأتى جوابه وأوضحه بما يجرى فى الأشخاص أيضاً فقال فيه : (ويعلم الله) الشخص (القائم فى حال قيامه قائماً) لشمول علمه لجميع المعلومات ، لأن الموجب للعلم ذاته تعالى وللمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ، ونسبة الذات إلى الكل سواء ، فذاته تقتضى كونه عالماً بجميع المعلومات لا بشرط (فإذا قعد فقد علمه قاعداً فى حال قعوده) وفيه إشارة إلى أنه تعالى عالم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هى فيها بخصوصها ، وإليه أشار بعلمه بالقائم والقاعد فى حالهما من غير تغير فى العلم لشموله لجميع الأشياء ودوامه ، وإلى الرد على الفلاسفة الذاهبين إلى أنه يعلمها لا من حيث إن بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها عالماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبداً ، وأشار إلى الجواب عنه وعماسك به القائلون بحدوث علمه بالجزئيات بقوله فيه (من غير أن يتغير علمه) بأن يزول (أو يحدث له علم آخر) فأشار إلى منع لزوم التغير فى العلم من تعلقه بالجزئيات المتغيرة بل التغير إنما هو فى الإضافة والتعلق ، لأن العلم صفة حقيقية ذات إضافة يتغير بإضافته فقط فى تعلقه بالمتغيرات وهو مفهوم اعتبارى يجوز التغير فيه .

والحاصل أن تعلق علمه تعالى بالمتجددات على وجهين :

الأول : تعلقه بأنها ستوجد أو ستعدم ، أى علمه بوجود كل منها مقيداً بوقت وجوده وبعدمه كذلك .

والثانى : تعلقه بأنها وجدت الآن أو قبل هذا وكل من هذين التعلقين متناه متغير بتناهى المتجددات وتغيرها من غير إيجاب تغير فى صفة العلم ، ولا تغير أمر حقيقى فى ذاته بل يوجب تغير إضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا محذور فيه لأن التعلق أمر اعتبارى فلا يرد عليه أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد بالضرورة كما ظنه أبو الحسين البصرى ، وبينه بقوله (لم يزل ولا يزال عالماً بعلمه) لا بالذات ولا بحضور نفس الممكنات (والعلم)

الشامل لجميع الأشياء من الكلّيات والجزئيات كما دلّ الإطلاق (صفته) القائمة به (في الأزل) لا صورة مجردة غير قائمة بشئ، ولا حادث يحدث بالجزئيات، لأنه يستلزم عدم كونه تعالى عالماً في الأزل بأحوال وجودات الحادث وهو تجهيل، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فأشار إلى أنه لو حدث العلم بالجزئيات لزم نقصان الصفة في الأزل؛ ومحلية الحوادث، والعلم بالوقوع في الأزل تبع الوقوع في الماهية وحكاية له، وهو تابع للقدرة فلا يصير مانعاً لها، وإلا لزم التغير عليه عند تحقق الماهية وهو عليه محال كما في الصفائف وغيره.

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : رد ما ذهب إليه المعتزلة والفلاسفة من أنه تعالى عالم بالذات لا بعلم، وكذا في سائر الصفات .

الثانية : رد ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة من كون علمه بالممكنات حضورياً، فإن العلم الحضوري في المشهور هو المعلوم بعينه بالذات، ومتحد معه في الوجود العيني، فيلزم كون علمه بالممكنات حضور عين الممكنات، وعدم شموله للمعدومات والمستحيلات .

الثالثة : رد ما ذهب إليه بعضهم من كون علمه بها منطوياً في علمه بذاته .

الرابعة : رد ما ذهب إليه بعضهم من كون علمه صوراً مجردة غير قائمة بشئ، وهي المثل الأفلاطونية .

الخامسة : منع كون العلم نسبة مجضة كما ذهب إليه كثير من المتكلمين، وتمسك به نفاة علمه بنفسه من الدهرية، ونفاة علمه مطلقاً من قدماء الفلاسفة؛ بل هو صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم، ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة، والشئ ينسب إلى ذاته نسبة علمية، فإن التغير الاعتباري كاف لتحقيق هذه النسبة، وإليه أشار بقوله : والعلم صفته في الأزل .

السادسة : أن علمه بعلمه نفس علمه، وإليه أشار بقوله : « عالماً بعلمه »، فلا يلزم التسلسل في علمه بالجميع المستلزم لعلمه بعلمه كما تمسك به نفاة علمه بالجميع .

السابعة : أن العلم وكذا سائر الصفات ليست من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث

والإمكان ، بل من الأمور العينية الثابتة في الأزل ، وإليه أشار بقوله : والعلم صفته في الأزل فلا يرد النقص بمثل الموجود والواجب كما ظن .

الثامنة : أن العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته دون ذاته ، وإليه أشار بإفراد العلم ؛ وتكثير التعلقات بلا نهاية غير مستحيل كما تمسك به نفاة علمه تعالى بغيره ، وبالجميع لأنها أمور اعتبارية لا يستحيل التسلسل فيها .

الصفة الثانية : ما أشار إليه بقوله : (ويقدر) على جميع الممكنات كما دل الإطلاق ، والتقييد بالممكنات لما مر من كون القدرة صفة مؤثرة وفق الإرادة وهي لا تتعلق بغير الممكنات (لا كقدرتنا) لأن قدرته تعالى شاملة للممكنات وغير متناهية ؛ بمعنى أنها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها ، لأن ذلك عجز ونقص ، ولأن كثيراً من مخلوقاته أبدية كنعيم الجنان ، وذلك بتعاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والإمكان ، والمقتضى للقادرية هو الذات ، والمصحح المقدورية هو الإمكان ، ولا انقطاع لهما بخلاف قدرة المخلوقات ، وفي كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات ؛ بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل لا يفترق عن الموجب افتراقاً ظاهراً ، فإن الموجب هو الذي يجب صدور الفعل عنه بحسب مشيئته ؛ وعدم الصدور غير ممكن ، لكن هو بحيث إذا لم يشأ لم يفعل ، وصدق الشرطية لا يقتضى صدق الطرفين فيتحقق صدق هذه وإن امتنع عدم المشيئة منه ، فالمبحوث عنه أنه تعالى قادر ؛ بمعنى أنه يصح منه الفعل ، ويصح منه الترك بالنظر إلى نفس القدرة ، فلا ينافي ذلك وجوب الفعل مع انضمام الإرادة ، وأشار الإمام إلى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بمعنى صحة الفعل والترك ، وعدم انفكاكها عن الذات ، والرد على المخالفين بقوله : (لم يزل ولا يزال قادراً بقدرته) الشاملة لها (والقدرة صفته في الأزل) أى صفته الحقيقية التي لا تنفك عن الذات الواجب الوجود . وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن القدرة بمعنى صفة أزلية تؤثر وفق الإرادة في أحد طرفي المقدورات من الفعل والترك في جميع الممكنات ، لا بمعنى القادرية التي هي من الأحوال ولا مختصة بيفض الممكنات كما زعمه المعتزلة ، وإليه أشار بإطلاق القدرة وبيان كونها صفة أزلية .

الثانية : أنه تعالى قادر مختار يفعل في وقت ويترك في آخر بحسب إرادته لا موجب بالذات ، وإليه أشار بقوله : لم يزل ولا يزال قادرا بقدرته ، واختاره عامة المتكلمين ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : أنه صانع قديم تستند إليه الحوادث وفاقا ، وكل من هذا شأنه فهو قادر مختار يفعل في وقت بحسب إرادته ، ويترك في آخر كذلك ، سواء كان استنادها بواسطة أولا ، لما ثبت من امتناع تعاقب الحوادث وجزئيات الحركات إلى ما لانهاية له كما مر ، فلا يرد أن استنادها إليه تعالى بواسطة حركات متعاقبة معدة للحوادث في وقتها ، فاستنادها إليه بالإيجاب .

الثاني : أنه لو كان موجبا مع أنه صانع لكان العالم لازما لأن أثر الموجب كذلك ، فحينئذ يكون ارتفاعه مستلزما لارتفاع الواجب ، لأن ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم ، لكن ارتفاع الواجب تعالى ممتنع ، فلا يكون العالم أثرا لازما له فلا يكون موجبا ، فإن الموجب علة تامة بحيث لا يتوقف المعلول على غيره أصلا اتفاقا فيلزم المعلول ، فلا يرد أن أثر الموجب قد يتخلف عنه لفقد شرط أو وجود مانع .

الثالث : أن الفلك بسيط على رأى القائلين بالإيجاب فاختصاص بعض منه بالقطبية وبعض بالمنطقية ، واختصاص الكواكب في بعض موضع منه دون آخر لا يمكن أن يستند إلى غير المختار القادر .

الرابع : أنه لو كان موجبا لا يكون^(١) مستندا إلى طبيعة الفلك لبساطته ، فيكون مستندا إلى صانع قادر مختار حكيم ، وكذا اختلاف الأعضاء في الحيوان ، وتخصيص كل جزء بعضو ، وبصورة دون أخرى لا يمكن أن يستند إلى غير المختار القادر .

الخامس : أنه لو كان موجبا ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث ، فيلزم قدم العالم ، وإن توقف على وجوده يلزم اجتماع حوادث لانهاية لها وهو محال ، وإن توقف على عدمه فيلزم حوادث لأول لها وهو باطل ؛ لأن جملة الحوادث إلى الطوفان إذا أطبقت بما مضى إلى يومنا هذا ، فإب لم يوجد في الثاني ما ليس بإزائه شيء في الأول ، تساوى الزائد

(١) أى اختصاص بعض الفلك بالقطبية ، وبعضه الآخر بالمنطقية .

والناقص ، وإن وجد فقد انقطع الأول ، والثاني إنما زاد عليه بمتناه ، فيكون متناهياً كما في المصباح للبيضاوى .

الثالثة : الرد على الفلاسفة المنكرين لكونه تعالى قادراً مختاراً ، القائلين بأنه تعالى موجب بالذات ؛ أى يجب أن يصدر عنه الفعل متمسكين فيه بوجوه :

الأول : أن الواجب عالم بكل المعلومات وخلاف ما علم محال ، فمعلوم الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع وذلك يقتضى كونه موجبا . وأجيب بأن العلم بالوقوع تابع للوقوع في الماهية وهو تابع للقدرة فلا يكون مانعاً لها .

الثاني : أنه لو كان مختاراً فلا يخلو من أن يكون الفعل أولى به من الترك أولاً ، فإن كان يكون حصوله كمالاً له فيكون في ذاته ناقصاً مستكملاً به ، وإن لم يكن كان عبثاً وهو غير جائز على القادر الحكيم . وأجيب بأن القاصد قد يقصد إلى الشيء لكونه أولى بالنسبة إليه لاستكماله به فيكون ناقصاً بذاته ، وقد يقصد إلى أولى الطرفين لا بالنسبة إليه بل في نفس الأمر لضرورة أحد الطرفين إذ لا بد وأن يفعل أو يترك وحينئذ يكون اختيار الأولى عين الحكمة والكمال ، فحينئذ لو أريد به الأولوية بالمعنى الأول فلا نسلم أنه لو لم يكن أولى لكان عبثاً بل يكون أولى بالمعنى الثاني ، وإن أريد الثاني فلا نسلم أنه لو كان أولى لكان مستكملاً كما في الصحائف .

الثالث : أن مؤثرية الواجب إن كان لذاته أو لصفة قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه وإذا وجب المؤثرية بدوامه كان موجباً لا مختاراً ، وإن كان لصفة حادثة عاد الكلام في أن مؤثريته فيها إما لذاته أو لصفة قديمة أو حادثة ويلزم إما دوام المؤثرية أو التسلسل والثاني باطل فتعين الأول . وأجيب بأنه لم لا يجوز أن تكون المؤثرية لصفة قديمة وهى الإرادة ولا يلزم دوام المؤثرية إذ الإرادة قد تسبق على التأثير .

الرابع : أن الواجب إذا استجمع جميع ما لا بد منه في التأثير وجودياً كان أو عدمياً امتنع الترك ، وإن اختلف شيء منها امتنع منه الفعل فلا يكون قادراً على الفعل والترك . وأجيب بأن وجوب الفعل أو الترك باختياره وقصده لا ينافى قادرية .

الخامس : أنه لو كان قادراً ومختاراً ، فإما أن يكون مخلوقه في الأزل ممكناً أولاً ولا سبيل إلى شيء منهما ؛ أما الأول فلا أنه لو كان ممكناً لجاز وقوعه في الأزل وذلك محال لأن فعل القادر يمتنع أن يكون أزلياً ؛ وأما الثاني فلا أنه لو لم يكن ممكناً في الأزل ، ثم صار ممكناً فيما لا يزال يلزم انقلاب الشيء من الامتناع إلى الامكان وهو محال . وأجيب بأنه لا يلزم من كونه ممكناً في الأزل بحسب الذات جواز وقوعه ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن ممتنعاً بالغير والأمر كذلك لكونه فاعلاً قادراً يتوقف إيجاده على إرادته وتخصيصه بوقت وقوعه ، وأشار إلى بيان كون قدرته شاملة لجميع الممكنات لامختصة ببعض الممكنات كما زعمه المعتزلة ، (و) بين شمولها لذلك (قال في النقيض الأبسط : ويقال للقدرى) النافي شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بطريق المعارضة والإلزام على الوجه الكلى الأقرب للالتزام (أرايت) أى أخبرنى فإن العرب أخرجت الكلمة عن معناها بالكلية ، واستعملتها في ذلك كما قال أبو الحسن الأخفش كما في البحر (أنه لو شاء الله أن يخلق) ويوجد (الخلق) من ذوى العقول (كلهم) حال كونهم (مطيعين) ممثلين لأوامره منتهين عن نواهيه (مثل) امتثال (الملائكة) حيث لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون (هل كان قادراً) على ذلك ؟ (فان قال لا) كان قادراً عليه (فقد) نسب إليه العجز والنقص ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، (ووصف الله تعالى بغير ما وصف به نفسه) من كمال قدرته وشمولها لجميع الممكنات (لقوله تعالى : « وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ »^(١)) حيث دل على الفوقية بالقهر والقدرة على جميع الممكنات والمبدعات من العلويات والسفليات والذوات والصفات كلها ، وكونها مقهورة تحت قهر الله تعالى مسخرة بتسخيره (وقوله تعالى : « قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ »^(٢)) حيث دل على كونه تعالى قادراً على إيصال العذاب إليهم من هذه الطرق المختلفة ، وهو نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرته تعالى كما في التفسير الكبير (وإن قال هو قادر) على إيجاد الخلق كلهم مطيعين (يقال له)

(١) سورة الأنعام آيتا ١٨ و ٦١ .

(٢) سورة الأنعام آية ٦٥ .

في إلزامه في الوجه الجزئي ، لكونه أظهر في الإلزام ، وأدفع لاحتمال تأويل في الكلام ، (أرأيت لو شاء الله) وتعلق مشيئته الأزلية (أن يكون إبليس) ويخاق في أفعاله واختياره مطيعاً لله تعالى في جميع أوامره (مثل جبريل في الطاعة) لجميع ما يؤمر من الله تعالى (أما كان) الله على ذلك (قادراً) صحيحاً منه ذلك الفعل وتركه (لمقدوريته وإمكانه في نفسه ، فإن قال لا) كان قادراً على أن يوجد كذا (فقد ترك قوله) عن اعترافه بقدرة الله تعالى عن إيجاد الخلق كلهم مطيعين خوفاً من شناعة الإلزام (ووصفه تعالى بغير صفته) من كمال قدرته ونفاذ قهره وتسخيره ، فعاد في الكفر بنسبة العجز والنقص إليه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فأشار إلى الرد على المعتزلة المخالفين في شمول قدرته تعالى على أبلغ وجه وآكده ، فمنهم عباد وأتباع القائلون بأن لا يقدر على ما علم أنه لا يقع لاستحالة وقوعه . وأجيب بأن مثل هذه الاستحالة لاتنافي المقدورية لكونه امتناعاً بالغير ، وإليه أشار بقوله : لو شاء الله أن يكون إبليس مثل جبريل في الطاعة ، أما كان قادراً ؟ ومنهم أبو القاسم الكعبي وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك أى الله تعالى الجوهر إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان ، متمسكين بأن فعل العبد إما تواضع أو عبث أو سفه بخلاف فعل الرب . وأجيب بمنع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية ، ولو سلم فالمقدور في نفسه حركات وسكنات تلحقه هذه الأحوال والاعتبارات بحسب قصد وداعية وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل ، ومنهم النظام وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على خلق الجهل والظلم وسائر القبائح ، متمسكين بأنه لو كان خلقها مقدوراً لجاز صدورها عنه ، واللازم باطل لإفضائه إلى السفه إن كان مع العلم بقبحه والجهل إن لم يكن . وأجيب بأن القدرة عليها لاتنافي امتناع صدورها عنه نظراً إلى وجود الصارف وعدم الداعي وإن كان ممكناً في نفسه ، ومنهم الجبائي وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد ، متمسكين بأنه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين ، لأنه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الإرادة لوجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد . وأجيب بأنه

إنما يتم خلوص القدرة ، والداعى لو لم يكن تعلق القدرة والإرادة للآخر مانعاً ، ولو سلم فيجوز أن يكون واقعاً بهما جميعاً لا بكل منهما ليلزم المحال ، وإلى ذلك كله أشار بالمقايضة .

وفي المقام إشارات إلى مسائل (١) :

(١) هذه المسائل اتفقت عليها جميع النسخ ماعدا الزكية ، والاختلاف من جهتين : الأولى أن المسائل المذكورة في النسخ الأربع وهى : « ا ، ب ، ع ، خ » مغايرة للمسائل المذكورة في النسخة الزكية . الثانية أن عدد المسائل ثلاث في النسخ الأربع ، وخمس في الزكية ، وبعد المسألة الخامسة في الزكية ، سقط منها قدر كبير يقرب من خمس ورقات ، واستمر خلافها مع النسخ إلى قوله « فصل في تحقيق صفة الإرادة » ثم اتفقت النسخ بعد ذلك .

ولذلك بيان المسائل التى انفردت بها الزكية : —

الأولى : أن القدرة صفة تتعلق وفق الإرادة ، فهى تبع للإرادة لا للعلم فقط كما زعمه بعض المعتزلة كما فى المواقف ، وإليه أشار بترتيب القدرة على المشيئة فى قوله : « ولو شاء الله أن يخلق الخلق كلهم مطيعين هل كان قادراً ؟ » .

الثانية : أنها تشمل المعدومات ، ومعنى القدرة على العدم أنه إن شاء لم يفعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، لأن شاء فعل العدم كما فى المقاصد فيندفع ما تمسك به الفلاسفة أن نسبة القدرة إلى الوجود كنسبتها إلى العدم ، وهو لا يصلح مقدوراً لكونه أزلياً ونفياً محضاً فكذا الوجود ، وإليه أشار بتعلق القدرة على اشتراط المشيئة فى قوله المزبور .

الثالثة : أنه يجوز أن يكون المرجح الذى يتوقف عليه القدرة ، تعلق الإرادة لذاتها كما فى المقاصد فيندفع ما تمسكوا به أن تعلق القدرة إن افتقر إلى مرجح تسلسل ، وإلا انسداد باب إثبات الصانع ، وإليه أشار أيضاً بقوله : « لو شاء الله أن يخلق الخلق كلهم مطيعين هل كان قادراً ؟ » .

الرابعة : أن القدرة والإرادة يجوز أن يتعلقا فى الأزل بإيجاد شئ فيما لايزال ، ويحدث تعلقهما لذاتهما كما فى المقاصد ، فيندفع ما تمسكوا به : من لزوم عدم العالم على الأول ، والتسلسل فى الحوادث على الثانى ، وإليه أشار فى الإلزام بقوله : « لو شاء أن يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة هل كان قادراً ؟ » وفى الاستدلال بقوله : « هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً » حيث أشار إلى جواز تعلق المشيئة والقدرة بخلقهم مطيعين فهو قبل الخلق فى الأزل ، وجواز تعلقهما ببعث العذاب فيما لايزال إذ لو تعلقا قبله لوقع وسياًقى تحقيقه .

الخامسة : أن استجماع جميع ما لا بد منه ، وإن أوجب الأثر إلا أنه وجوب من القادر ؛ فلا ينافى الاختيار بل يحققه ، بخلاف الوجوب من الموجب فإنه لا يصح فيه أنه إن شاء ترك كما فى المقاصد ، فيندفع ما تمسكوا به أن الفاعل إن استجمع جميع ما لا بد منه وجب أثره لامتناع التخلف فيكون موجبا ؛ لأن ذلك معناه ، وإلا امتنع صدوره به ، وإليه أشار بما ذكر حيث أشار إلى ثبوت قدرته تعالى عليه وعدم وجوب ذلك الأثر لعدم تعلق مشيئته وتكوينه .

الأولى : أن تلك الصفات صفات حقيقية ، وليست من الأحوال كالعالمية والقادرية وغيرهما كما زعمه المعتزلة ، وإليه أشار ببيان الصفات .

الثانية : أن الصفات الحقيقية باقية ببقاء الذات ؛ فإنه بقاء للذات والصفات ، فعلمه تعالى وقدرته وسائر صفاته لا يحتاج إلى بقاء مغاير يقوم به ، لما مر أن البقاء هو الوجود مع الزمان الثاني ، وليس صفة زائدة ، وإليه أشار بقوله : علما بعلمه والعلم صفته في الأزل ، وقوله قادرا بقدرته ، والقدرة صفته في الأزل ، واختاره عامة المتكلمين ، واستدلوا بأنها ليست غير الذات ومنفكا عنها ، فبقاء الذات بقاء لها ، بخلاف بقاء الجوهر ، فإنه لا يكون بقاء لأعراضه لكونها مغايرة له ، وإليه أشار الإمام أبو منصور الماتريدي بقوله — بعد ما أثبت الصفات الحقيقية — إن الله عالم بذاته قادر بذاته تنصيصاً على دفع وهم المغايرة ، والاحتياج إلى بقاء مغاير لبقاء الذات .

والاعتراض بأنه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغير ، لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته إلى غير ذلك ، مدفوع بأن ذلك فرع صحة الانصاف ، وقد صح كون العلم مثلاً باقياً ، بخلاف كونه قادراً .

الثالثة : الرد على المعتزلة القائلين بأن الصفات لو كانت باقية فيلزم قيام العرض بالعرض إذ البقاء عرض ، وقد يجاب بأنه إن أريد بالعرض الموجود القائم بغيره فلا نسلم وجود البقاء ، وإن أريد المعنى القائم بغيره مطلقاً وجودياً كان أوعدهمياً فلا نسلم استحالة قيامه بالعرض ؛ ألا ترى أن كل عرض متصف بالبقاء في زمان ما اتفاقاً ، فكيف يقال باستحالته ، وبأن الصفة باقية ببقاء هونفسها ؟ فالعلم مثلاً صفة للذات بها يكون الذات عالماً وبقاء لنفسه به يكون هو باقياً ، كما أن بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ، وهو رواية أيضاً عن الأشاعرة ، واختاره الأستاذ وبعض أصحابنا كما في التسديد والاعتماد .

الصفة الثالثة : ما أشار إليه بقوله : في الفقه الأيسر (ويرى لا كرويتنا الأشياء) لأننا نحتاج إلى الآلة لسبب عجزنا وقصورنا ، وذات الباري تعالى منزهة عن القصور فيحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا إلا بها ، فرويته تعالى خلاف رؤيتنا ، وفيه إشارة إلى أن رؤيته تعالى تتعلق بالموجودات دون المدومات ، كما صرح به صاحب التلخيص والكفاية ،

واختاره عامة المتكلمين ، واستدلوا عليه بأن الرؤية إنما تتعلق بما يصح أن يكون مرئيا ، والمعدوم في حال عدمه ليس كذلك فلا تتعلق به إلا بعد وجوده ولا يلزم نقص فيها بعدم التعلق بالمعدومات ، كعدم تعلق السمع بالألوان ، ولا يلزم التغير في الصفة نفسها عند تعلقها بالموجودات بل هي في التعلق كسائر الصفات كما في الاعتقاد ، وإلى الأخذ من قوله تعالى : « أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى ^(١) » ، « وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ^(٢) » .

الصفة الرابعة : ما أشار إليه بقوله في بعض نسخ الفقه الأكبر (ويسمع لا كسمعنا) للأصوات ، وفي سوتها مساق الثابت المفروغ عن إثباته من الضروريات ، أشار إلى أن كونه تعالى سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين نبينا عليه الصلاة والسلام ، والقرآن والحديث مملوء منه بحيث لا يمكن إنكاره ، والإجماع منعقد عليه ، فلا حاجة للاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية ، وأنه لما دلت القواطع العقلية والنقلية على أنه تعالى منزّه عن الآلات ثبت أن رؤيته وسمعه خلاف رؤية المخلوقين وسمعهم لاحتياجهم إلى الآلة بسبب عجزهم وقصورهم ، بخلاف ذاته تعالى .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : الرد على النافين للسمع والبصر عنه تعالى ، متمسكين بأنهما لتأثر الحاسة عن المسموع والبصر ، أو مشروطان به كسائر الإحساسات ، وإنه محال في حقه تعالى ، وبأن إثبات السمع والبصر في الأزل ، ولا مسموع ولا مبصر فيه - خروج عن المقول - وأجيب بمنع المقدمة الأولى ، إذ لا يلزم من حصولها مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثير أو مشروطين به ، وإن سلمنا أنه كذلك فلا نسلم أنه في الغائب كذلك ، فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقبة لصفاتها ، فجاز أن لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثير ولا مشروطا به ، وجاز أن يكون ثابتا له في الأزل بلا وجود مسموع ولا مبصر فيه ، وإليه أشار بقوله : لا كرؤيتنا ، لا كسمعنا .

الثانية : أن كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة : كالعلم والقدرة ، وإليه أشار بسوقهما مساق سائر الصفات .

الثالثة : كونهما صفتين مغايرتين للعلم كما دل العطف لورودها بصيغة المشتقات من الصفات الدالة على ما يلزم معانيها المصدرية من الأمور العينية^(١) ، وقيامها بالذات بالاستقلال كسائر الصفات ، وللفرق البديهي بين علمنا بشئ علماً تاماً جلياً وبين إبصارنا إياه ، فإننا نعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما وكذا حال السمع ، وإليه أشار بقوله : بالسوق مساق الصفات ، والتعرض لرؤيتنا وسمعنا بعد ذكر العلم الشامل للمعلومات .

الرابعة : الرد على الفلاسفة الإسلامية ، والأشعري ومتبعيه ، وبعض المعتزلة القائلين بإرجاع السمع إلى العلم بالمسموعات ، والبصر إلى العلم بالمبصرات كما في المحصل والمواقف ، كما مر تفصيله .

الصفة الخامسة : ما أشار إليه بقوله فيه (ويتكلم لا ككلامنا) وفيه إشارة أيضاً إلى أن كونه تعالى متكلماً مما علم بالضرورة الدينية لإجماع الأنبياء على كونه متكلماً ، وتواتر نقل ذلك عنهم ، ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً برسالتهم من الله تعالى في تبليغ أحكامه ، ويصدقهم بخلق المعجزة حال تحدّيهم ، فثبتت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ، ثم ثبتت صفة الكلام بقولهم كما في شرح العقائد العضدية ، وبين مخالفة كلامه تعالى لكلام المخلوقين بقوله : (نحن متكلم) في كلامنا الحسي (بالآلات من الخارج) المعهودة والعضلات المدودة (والحروف) المترتبة في الوجود والألفاظ المتعاقبة لعدم مساعدة الآلة على التلفظ بدون الترتيب للعجز والقصور (والله متكلم) بكلامه الذي هو صفته (بلا آلة) لتنزه ذاته عن القصور والاحتياج إلى الآلة فيحصل له تعالى بلا آلة ما لا يحصل لنا إلا بها (ولا حرف) لتنزهه عن الصوت وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها ، فلو تألف كلامه من الحروف لزم الحدوث ضرورة توقف الحروف المقطعات على التتابعات المتعاقبات .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن كلامه القائم به خلاف كلام المخلوقات ، وإليه أشار بقوله : متكلم بلا آلة .

(١) في نسخة: العينية .

الثانية : أنه المعنى القائم بالنفس المعبر عنه المستمر الذى لا يتغير باختلاف الأسنة
المغاير للعلم والإرادة ، وإليه أشار بقوله : بلا آلة ولا حرف . فإن الله تعالى أمر أباهل بالإيمان
مع علمه بأنه لا يؤمن ، وامتناع إرادته لما يخالف علمه كما فى الصباح ، واختاره جمهور
الماتريدية والأشعرية ، وقد ذكروا فى الفرق وجوهاً آخر :

الأول : أن المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم ؛ إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل
يعلم خلافه أو يشك فيه ، والذى هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريد
كالختير لعبده هل يطيعه أم لا ، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه ؛ يأمره بما لا يريد
كما فى المواقف وغيره ، ويرد عليه أنه ليس فيه إلا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقة ؛
ومجرد صيغة الأمر من غير تحقق حقيقة ؛ وأنه لو لم يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو
يريده لا يعذر فى ضربه ؛ إذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق إرادته .

الثانى : أن الكلام النفسى لا بد وأن يكون مع قصد الخطاب ، إما مع النفس أو مع
الغير دون العلم فإنه لا يكون فيه قصد خطاب ، ولو كان لصار كلاماً كما فى الصحائف .

الثالث : الفرق بقيام المعنى بالذات بشرط إرادة تركيب عبارات تدل عليه كما
فى التعديل ، ويرد عليه أنه يرجع إلى العلم مع اعتبار القصد والإرادة ، ولا يكون صفة مستقلة
كما هو المذهب .

الثالثة : الرد على المعتزلة القائلين بأن كلامه تعالى : ما خلقه فى جسم من اللوح المحفوظ
أو جبريل أو الرسل عليهم الصلاة والسلام من الكلام اللفظى للترتيب الحروف والمتعاقب
الكلمات النافين للكلام النفسى .

الرابعة : الرد على الحشوية^(١) القائلين بأن الكلام هو اللفظى ، وهو قديم مع ترتيب

(١) اختلف المتكلمون ثلاث فرق :

« الأولى » غلب عليها جانب العقل ، وهم « المعتزلة » .

ولتقدمهم فضل الدفاع عن الدين الإسلامى ، والرد على الزنادقة ، والنصارى ، واليهود ؛ ولكن
تحكيمهم للعقل وكثرة احتكاكهم بفرق الزيغ أديا بكثير منهم - ولا سيما المتأخرين - إلى صنوف من البدع
الرديئة ، والخروج عن الجادة .

« والثانية » غلب عليها جانب النقل ، وهم « الحشوية » .

والحشوية طوائف « كالكرامية » و « البرهارية » و « السالية » . ومنهم أصناف « المجسمة »

والمشبهة » .

وسبب تسميتهم حشوية : أن طائفة منهم حضروا مجلس « الحسن البصرى » بالبصرة ، وتكلموا بالسقط عنده ، فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الخلفه — أى جانبها — فتسامع الناس بذلك وسموهم « الحشوية » بفتح الحاء ، ويصح إسكانها — لقولهم بالتجسيم لأن الجسم محشو « فالحشوية » — هم الذين حادوا عن التنزيه ، وتقولوا على الله تعالى بأنهم المعوجة ، وأوهامهم المرذولة المعوجة .

وهم مهمما تظاهروا باتباع السلف ، وإنما يتابعون السلف الطالح ، دون السلف الصالح . ولا سبيل إلى استنكار ما كان عليه السلف الصالح من إجراء ماورد في الكتاب ، والسنة المشهورة في صفات الله سبحانه وتعالى — على اللسان — مع القول بتنزيه الله سبحانه وتعالى تنزيها عاما بموجب قوله تعالى « ليس كمثله شئ » بدون خوض في المعنى ، ولا زيادة في الوارد ، ولا إبدال ماورد بما لم يرد ، وفي ذلك تأويل إجمالي بصرف الوارد في ذات الله سبحانه وتعالى عن سمات الحدوث من غير تعيين المراد ، وهم لم يخالفوا في أصل التنزيه الحلف الذين يعينون معنى موافقا بما يرشدكم إليه استعمالات العرب ، وأدلة المقام ، وقرائن الأحوال — على أن الحلف يفوضون علم ما لم يظهر لهم وجهه كفلق الصبح إلى الله سبحانه وتعالى .

فالخلاف بين الفريقين هين يسير ، وكلاهما منزه .

وإنما السبيل على الذين يحملون تلك الألفاظ على المعاني المتعارفة بينهم عند إطلاقها على الخلق ، ويستبدلون بها ألفاظا يظنونها مرادفة لها . ويستدلون — بالمعاريذ ، والمناكير ، والشواذ ، والموضوعات من الروايات — ويزيدون في الكتاب والسنة أشياء من عند أنفسهم ، ويجعلون الفعل الوارد صفة إلى نحو ذلك ، فهؤلاء يلزمون بمقتضى كلامهم وهم « الحشوية » .

فمن قال : إنه استقر بذاته على العرش .

وينزل بذاته من العرش .

ويقعد الرسول معه على العرش في جنبه .

وإن كلامه القائم بذاته صوت .

وإن نزوله بالحركة والنقلة وبالذات .

وإن له ثقلا — يثقل على حملة العرش .

وإن له جهة ، وحداً ، ومكاناً ، وغاية .

وإن الحوادث تقوم به ، وأنه يماس العرش أو أحداً من خلقه .

فلا نشك ألبتة في زيفه ، وخروجه ، وبعده عن معرفة مايجوز في حق الله سبحانه وتعالى ، وهذا مكشوف جدا بين لاسترة فيه ، ولا يمكن ستر مثل هذه المخازى والفضائح بدعوى السلفية ، والذين يدعون بها هم الذين نستنكر عقابدهم ، ونستخف أحلامهم ، ونذكرهم بأنهم نوابت الحشوية ، وبقايا المشبهة المجسمة .

« والثالثة » ما غلب عليها أحدهما — بل بقي الأمران مرعيين عندها على حد سواء — وهم « الأشعرية » .

ولما حدثت البدع بين المسلمين ، وفشت الشبهات بتأثير الاختلاط بالأمم المغلوبة المقهورة ذات النحل المباطلة ، والعقائد الزائفة — أوجب العلماء النظر في تلك الشبه ، ورد تلك المقتربات ، ودفع زيف الزائعين حذرا أن تهلك بها الأمة — ومن هنا كان الاشتغال بعلم الكلام بعد عصر الصحابة والتابعين رضوان

الحروف وتعاقب الكلمات قائم بذاته تعالى .

الخامسة : الرد على الكرامية^(١) القائلين بأن الكلام هو اللفظي ، وهو حادث قائم بذاته تعالى . وبيان المرام أن في المقام قياسين متعارضين النتيجة .

الله عليهم فرض كفاية على الأمة إذا قام به البعض سقط عن الباقيين لمقاومة المبتدعين ، ودفع شبههم حتى لا تربح بها قلوب المهتدين .

« الأشعرية »

والفرقة الأشعرية هم المتوسطون في ذلك ، وهم العدل الوسط بين المعتزلة ، والحشوية — لا ابتعدوا عن القل كما فعل المعتزلة ، ولا عن العقل كعادة الحشوية ، ورثوا خير من تقدمهم ، وهجروا باطل كل فرقة ، حافظوا على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وملتوا العالم علما ، ولا يوجد من يوازن « الأشعري » بين المتكلمين بالظر لما قام به من العمل العظيم ، ولما تم على يديه من الانقلاب العظيم الذي أحياه مذهباً ، وأمات به مذهباً — كانت له الصولة ، والسطوة ، والسيادة . وأتباعه — هم الغالبون — من الشافعية ، والمالكية ، والحنفية ، وفضلاء الخبابة ، وسائر الناس . وأما « المعتزلة » فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدتهم بعض الخلفاء ، ثم انحذوا وكفى الله شرهم .

وهاتان الطائفتان الأشعرية ، والمعتزلة — هما المتقاومتان ، وهما خولة المتكلمين من أهل الإسلام . والأشعرية — أعدلهما ؛ لأنها بنت أصولها على الكتاب ، والسنة ، والعقل الصحيح .

« الحشوية »

وأما الحشوية فهم طائفة رذيلة جهال ينتسبون إلى « أحمد بن حنبل » وهو ميرأ منهم ، وسبب نسبهم إليه أنه قام في دفع المعتزلة ، وثبت في المحنة رضى الله تعالى عنه — ونقلت عنه « كليات » لم يفهمها هؤلاء الجهال الأعمار ، فاعتقدوا هذا الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم إلا من عصاه الله .

(١) أتباع « محمد بن كرام » بفتح الكاف وتشديد الراء « كشداد » أبى عبد الله السجزي العابد المتكلم الجسم كان من زهاد « سيجستان » فاعتز جماعة بزهدهم ، وكان له من أتباع المتفهمين ما يريد منى عشرين ألفاً ، وضل به خلائق من أهل « سيجستان » و « فلسطين » توفي سنة ٢٥٥ هـ .

قال السيد مرتضى الزبيدي في شرح القاموس : جاور بمكة خمس سنين ، وورد « نيسابور » فحبسه طاهر بن عبد الله ، ثم انصرف إلى الشام ، وعاد إلى نيسابور فحبسه محمد بن طاهر ، ثم خرج منها في سنة ٢٥١ إلى القدس فمات بها في سنة ٢٥٥ هـ .

وقال الذهبي في الميزان : —

قال ابن حبان : خذل حتى التقط من المذاهب أرداها ، ومن الأحاديث أوهاها .
وقال أبو العباس بن السراج : شهدت البخارى ودفع إليه كتاب من ابن كرام يسأله عن أحاديث . منها : الزمري عن سالم عن أبيه مرفوعاً « الإيمان لا يزيد ، ولا ينقص » فكذب أبو عبد الله البخارى على ظهر كتابه « من حدث بهذا استوجب الضرب الشديد ، والحبس الطويل » .

« بدع الكرامية »

وبدع ابن كرام التي أحدثها في الإسلام أكثر من أن تتسع لها هذه المجالة ، ولكننا نشير إلى ما هو معروف ، وبالقبح موصوف :

(١) ذهب إلى أن معبوده مستقر على العرش ، وأنه جسم له حد ، ونهاية من تحته — من الجهة

التي يلاق منها عرشه ، وأنه لانهاية له من الجوانب الأخرى ، وهذا كما قالت الثنوية في « معبودهم » إنه نور متناه من الجانب الذي يلي الظلام ، فأما من الجوانب الخمس الأخرى فلا يتناهى .

(٢) ذكر « ابن كرام » في كتابه « عذاب القبر » أن معبوده إحدى الذات ، إحدى الجوهر ؛ فأطلق عليه اسم الجوهر كما تفعله النصارى .

(٣) وذكر فيه أيضاً : إن الله تعالى مماس للعرش ، والعرش مكان له .

ولقد سأل بعض أتباعه في مجلس السلطان محمود بن سبكتكين الفزنوى قاتع الهند — إمام زمانه أبا إسحاق الاسفراينى رحمه الله تعالى عن هذه المسألة — فقال : هل يجوز أن يقال : الله سبحانه وتعالى على العرش ، وأن العرش مكان له — فقال : لا .

وأخرج يديه ، ووضع إحدى كفيه على الأخرى ، وقال : كون الشيء على الشيء يكون هكذا ، ثم لا يخلو : أن يكون مثله ، أو يكون أكبر منه ، أو أصغر منه فلا بد من مخصص يخصصه ، وكل مخصوص يتناهى ، والتناهى لا يكون إلهاً لأنه يقتضى مخصصاً ، وذلك أمارة الحدوث ، ولما أورد عليهم هذا الإشكال سقط في أيديهم ، ولم يمكنهم الإجابة عنه فأغروا به رعايعهم — حتى دفعهم السلطان عنه بنفسه ، ولما دخل عليه وزيره أبو العباس الاسفراينى قال له : ما ترجمته : أين كنت ؟ بلديك هذا قد حطم معبود الكرامين على رؤوسهم .

(٤) ومن بدعهم التي لم يتجاسر عليها أحد قبلهم — قولهم : إن معبودهم محل الحوادث — تحدث في ذاته أقواله ، وإرادته ، وإدراكه للمسوعات والبصرات ، وسموا ذلك سمعاً وبصراً ، وكذلك قالوا تحدث في ذاته ملاقاته للصفحة العليا من العرش — تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً — زعموا أن هذه أعراض تحدث في ذاته ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

(٥) ومن نوادر جهالتهم تفرقتهم بين القول والكلام ، وقولهم : إن كلام الله قديم ، وقوله حادث ، وله حروف وأصوات .

(٦) ومن بدعهم — قولهم : إن علياً ومعاوية كانا إمامين محقين في وقت واحد ، وكان واجبا على أتباع كل واحد منهما طاعة أميرهم ، ولو كان الأمر كما قالوا — لوجب أن يكون كل واحد منهما ظالماً في مقاتلة صاحبه .

(٧) ومن خرافاتهم في « الفقه » قولهم : إن الصلاة جائزة في أرض نجسة ، وفي مكان نجس ، وفي ثياب نجسة ، ولأنها جائزة وإن كان يده نجساً ، وزعموا أن الطهارة من النجاسة ليست واجبة ، ولكن الطهارة من الحدث واجبة ، وهذا القدر كاف لتصور هذا المذهب في سقوطه وتهافته . هداًنا الله سواء السبيل ، وثبتنا على الحق ، ووقفنا لما يحبه ويرضاه ، اللهم آمين .

« تنبيه » قال السيد المرتضى في شرح القاموس : اختلف في راء محمد بن كرام — فقيل : هكذا بالتشديد وهو المصهور .

وقال الذهبي في الميزان : « وكرام » مثقل ؛ قيده ابن ماكولا ، وابن السمعاني ، وغير واحد ، وهو الجارى على الألسنة ، ونقل أقوالاً أخرى .

ثم قال : قال أبو عمرو بن الصلاح : ولا معدل عن الأول — أى القول بالثقل كما ضبطناه — وهو الذى أورده ابن السمعاني في الأنساب ، وقال : كان والده يحفظ الكرم ، فقيل له « الكرام » .

وهما : كلام الله صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلام الله قديم .
وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ،
فكلام الله حادث .

فاضطر طوائف المتكلمين إلى القدح في أحد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين ،
لأن المراد بالكلام في الصغريين ما كان الله تعالى به متكلماً ، فالمناقاة ثابتة بين النتيجةين ،
فمنع كل طائفة بعض المقدمات .

فأهل السنة من الماتريدية والأشعرية منعوا صغرى القياس الثاني ؛ وهى : كلام الله
مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود ، وذهب المحققون منهم إلى أن كلامه تعالى
حقيقة هو المعانى المذكورة في الأزل ، كما في الإرشاد ، وقيل : النسب الإخبارية والإنشائية ،
وهذا مختار الفاضل الفنارى في فصول البدائع ، وإليه أشار بقوله : متكلم بلا آلة ولا حرف ،
دون المعانى اللغوية المعبر عنها بالألفاظ ، فإنها جواهر وأعراض يستحيل قيامها بذاته تعالى ،
كما صرح به الإمام الرستغفى في الإرشاد ، وأبو المعين النسفى في التبصرة ، والفاضل عصام
الدين في حواشى النسفية وغيرهم ، وسيشير إليه الإمام . وقال المتقدمون منهم : هو المعانى
مدلوله والعبارات من غير أصوات ومن غير ترتب في الوجود ، فإن ذلك إنما هو في التلفظ
لعدم مساعدة الآلة على التلفظ دفعة [والأصوات]^(١) غير داخله في حقيقة الكلام ، وإن
دلائل الحدوث محمولة على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام في الوجود ، دون حقيقة
الكلام جمعاً بين الأدلة ، كما صرح به صاحب المواقف في مقالته المفردة .

وأوّل قول الأشعرى : إن الكلام هو المعنى النفسى بحمل المعنى على القائم بالغير ،
فيقابل العين دون مدلول اللفظ ، وأيده العلامة الشريف بأنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية
المنسوبة إلى قواعد الملة .

وقال الشهرستانى في نهاية الإقدام : هو مذهب السلف ، ويحتمله قوله : « متكلم بلا آلة
ولا حرف » . وقال العلامة شمس الدين الفنارى في فصول البدائع في بيان كون الأدلة
راجعة إلى الكلام النفسى : قيل ترجع إلى كلام الله القديم القائم بذاته تعالى ؛ « إن الحكم
إلا لله » وهو مدلول الكلام اللفظى إن لم تكن الحروف قديمة كما اختاره المتأخرون ،

(١) زدنا هذه الكلمة ليرتبط بها الكلام .

واللفظ الحاصل في النفس إن كان كما عليه المتقدمون قولاً بأن الضروري حدوث التلفظ لا اللفظ ، واختاره جمهور الحنابلة والحشوية من المحدثين .

والحنابلة منعوا كبرى القياس الثاني ، وهي أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مترتبة فهو حادث ، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة ، وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى .

والمعتزلة منعوا صغرى القياس الأول ، وهي أن كلام الله تعالى صفة له ، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة وهو قائم بغيره تعالى ، وأن معنى كونه متكماً كونه موجوداً لتلك الحروف والأصوات في جسم كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي أو غيرها كشجرة موسى ، وأن الكلام النفسى غير ثابت لأنه غير معقول .

والكرامية منعوا كبرى القياس الأول وذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلف من الحروف والأصوات الحادثة وقائمة بذاته ، تعالى شأنه .

ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية لكونه في مقابلة الضرورة ، فبقى النزاع بين أهل السنة والمعتزلة ، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه ، وأن القرآن هو النفسى ، أو الحسى المؤلف من الحروف المترتبة ؛ وإلا فلا نزاع لأهل السنة في حدوث الكلام الحسى ، ولا لهم في قدم الكلام النفسى لو ثبت عندهم ، وسيأتى بيانه ، وأشار إلى كون صفاته منزهة عن الحدوث الزمانى وسبق الاختيار فى الفقه الأكبر بقوله (فصفاته) الثابتة فى الأول من الصفات السبع المذكورة ، وصفة التكوين الراجع إليها صفات الأفعال (غير محدثة^(١)) حدوثاً زمانياً بسبق الاختيار كما فسره بقوله (ولا مخلوقة)

(١) فيه إشارة إلى أمور : —

الأول : أن الصفات ليست واجبات بالذات باتفاق المحققين ، بل واجبات بالذات ، أى : ليست واجبة لذاتها — بل واجبة لذاته تعالى ، كما فى الأربعين وغيره . فبنى الحدوث محمول على نقي الحدوث الزمانى دون الحدوث بالذات كما تقرر .

الثانى : أن الحدوث لما احتمل الحدوث الذاتى والزمانى احتاج إلى البيان بعطف التفسير .

الثالث : أن تفسير عدم الخلقية بأنها لم يخلقها غيره تعالى ، كما قال الشيخ على القارى غفول عن دلالة الكلام وحمل له على ما لا يسبق إلى الأوهام فضلاً عن الأفهام .

الرابع : اندفاع ما ظنه الشارح السينابى من أن عدم الخلقية لو حمل على عدم الاستناد بطريق الاختيار فقول غير محدثة يغنى عنه .

الخامس : أن تجويزه أن يراد بعدم الخلقية عدم المايرة للذات بناء على أن المخلوق بغير الخالق ويراد بغير المخلوق غير المقتضى مما لا يقول به ذوو الانهمام ، فإن كل ذلك تقويت لظاهر المرام وحمل الكلام على ما لا يتوهم من المقام اه منه .

أى ليست موجودة بعد العدم ، فإن المتبادر من الخلق ذلك ؛ وفي تخصيص النفي بالحدوث المحمول على الزمانى ، والصدور بالاختيار عند المتكلمين ، وتفسيره بمطف عدم الخلوقة - دون الصدور عنه تعالى سيما في مقام البيان إشارة واضحة في المقام إلى استناد الصفات الحقيقية إليه تعالى بالإيجاب في القيام ، وقد خفي على أقوام غفطوا في المقام .

وبيان المرام : أنه لما ثبت زيادة الصفات الحقيقية على الذات ، فهي : إما مستندة إليه وجوداً أولاً ، والثاني يستلزم كون الصفات واجبات بالذات غير مفتقرة إلى الذات وهو باطل ضرورة افتقار الصفة وجوداً إلى الموصوف ، والأول إما أن يكون بالإيجاب أو بالاختيار ، والثاني يستلزم الحدوث ومحلية الحوادث ضرورة مقارنة الاختيار لعدم ما تعلق الاختيار بإيجاده ، فثبت الأول ؛ وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الصفات الذاتية مستندة إليه تعالى بالإيجاب ثلاً يلزم حدوثها ، ومحليته لحدوثها كما في الأربعين وغيره ؛ لامتناع استناد القديم إلى الفاعل المختار ، فإن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد .

والقصد إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده بالضرورة ، واختاره محققو المتكلمين متمسكين بأن إيجاب الصفات مرجعه إلى استحالة خلوه تعالى عن صفات الكمال ، ولا شك في أنه كمال من غير استلزام نقص في القدرة ، لأنها إنما تتعلق بالممكنات كما مر ، وترك صفات الكمال من المستحيلات بالنسبة إلى كمال ذاته تعالى ، بخلاف إيجاب المصنوعات فإن مرجعه إلى استحالة انفكاكها عنه تعالى واضطراره في النفع للغير ولا كمال فيه بل جهة النقصان فيه ظاهرة من حيث عدم القدرة على تركها .

فلا يرد ما ظن^(١) أن تأثيره تعالى في صفاته إذا كان بالإيجاب يلزم أن يكون الواجب تعالى موجباً بالذات فلا يكون الإيجاب نقصاناً فيجوز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته ، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكل جداً .

الثانية : نفي سبق الاختيار بالذات على الصفات ، لأن أثر المؤثر المختار لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بعدم لأن القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة ، والنزاع فيه مكابرة .

(١) الظان الفاضل الشريف في شرح المواقف ، وتبعه الحياى في حواشى النسفية .

قال في شرح المقاصد : وما نقل في المواقف عن الآمدي أنه قال : سبق الإيجاد قصداً كسبق الإيجاد إيجاباً في جواز كونهما بالذات دون الزمان ، وفي جواز كون أثرهما قديماً ، فلا يوجد في كتاب الأبيكار إلا مقال على سبيل الاعتراض من أنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزلياً مستنداً إلى الواجب تعالى ويكونان معاً في الوجود بلا تقدم إلا بالذات كما في حركة اليد والخاتم ، واقتصر في الجواب على دفع السند قائلاً لا نسلم استناد حركة الخاتم إلى حركة اليد بل هما معلولان لأمر خارج ، نعم صرح في شرح الإشارات بأن الفلاسفة لم يذهبوا إلى أن القديم يمتنع أن يكون فعلاً لفاعل مختار ، ولا إلى أن المبدأ الأول ليس بقادر بل إن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته تعالى وإن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية ؛ وإلى أنه أزلي تام في الفاعلية وأن العالم أزلي مستند إليه .

وأنت خير بأن هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع وإلا فكونه عندهم موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار أشهر من أن يمنع واستشكل^(١) الإمام الرازي استناد القديم إلى الموجب أيضاً بأن تأثيره في شيء يمتنع أن يكون حال بقائه وإلا يلزم إيجاد الموجود فتعين أن يكون حال حدوثه أو عدمه فيكون حادثاً لا قديماً .

وجوابه أن الممتنع إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد وهو غير لازم وأن معنى تأثير المؤثر في الشيء وإيجاده إياه حال بقائه هو أن وجوده يفتقر إلى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير أن يكون هناك تحصيل مالم يكن حاصلًا ليلزم حدوثه كما في شرح المقاصد .

الثالثة : أن الصفات الحقيقية ليست واجبات بالذات بل قديمت مفترقة إلى الذات ، وإليه أشار بقوله : وصفاته في الأزل : إلى آخره .

وقد تكلم في هذه المسألة قدماء الحكماء والمتكلمين كما نقله الإمام في المسائل الأربعين عن الرئيس ، وجزم بأن علة الإمكان الافتقار ، ونازعه فيه الإمام القرافي في حواشيه على هذه المسائل فقال :

الصفات يجب قيامها بالموصوف ويستحيل عليها القيام بنفسها ، فإن عنيتم بالافتقار

(١) (قوله واستشكل) في نسخة الدار «١» رقم ٢٢٤ [واستدل الإمام الرازي على امتناع استناد الخ] .

هذا القدر فسلم لسكن العبارة رديئة ولا يلزم منه الإمكان ، إذ الافتقار على هذا التقدير في القيام لا في الوجود ؛ ولا يلزم من الافتقار في القيام الافتقار في الوجود فإن العرض مفتقر للجوهر في قيامه ومستغن عنه في وجوده فإنه من الله تعالى فلا يلزم من مطلق الافتقار الإمكان ، فبطل قوله : كل مفتقر ممكن ، بل المفتقر يكون افتقاره باعتبار تركيبه وباعتبار قيامه ، وإن افتقار الصفة لموصوفها باعتبار قيامها لا باعتبار وجودها كافتقار الأثر للمؤثر وهذا هو المقتضى للإمكان ، فالافتقار أعم ، والإمكان أخص ، والاستدلال بالأعم غير مستقيم اهـ .

أقول^(١) : تحرير محل النزاع مع بيان الحق فيه أن مطاق الاحتياج للغير مستلزم للإمكان أو الاحتياج في الوجود فقط ، فالرئيس ومن حذا حذوه جزموا بالأول ؛ والقرافي ومن نحاه نحوه كالسنوسي منعه وقالوا بالثاني وشنعوا على من خالفهم ، ولا يتم لهم هذا بسلامة الأمر ، فإن كل من احتاج لسواه حاجة تامة بحيث لا يوجد بدونه سواء كان علة أو شرطاً لوجوده كالجواهر للعرض مثلاً لا يمكن وجوده بدونه فيلزم إمكان عدمه بالذات وإن لم يكن حادثاً وهذا لا محذور فيه في صفات الله القديمة ، وإن كان الأدب ترك التصريح به كغيره كما في شرح الشفاء للفاضل شهاب الدين الحفاجي رحمه الله تعالى ؛ وأشار الإمام إلى الاستدلال على هذا المرام بقوله فيه (والتغير) بانفكاك الصفات عن الذات (والاختلاف في الأحوال) والتحول من حال إلى حال بزوال صفة وحصول أخرى من الصفات (يحدث في المخلوقين) ويختص بشأنهم ؛ فأشار إلى أن تغير الصفات والاختلاف والتحول يختص بصفات المخلوقين ويستحيل على الباري تعالى ، لأن كل ما كان من صفاته تعالى لا بد وأن يكون من صفات الكمال ، فلو كان صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص فيلزم كون ذاته ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك محال ، فحدث الصفة في ذات الله تعالى محال ولأنه لو كانت ذاته قابلة للصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته فكانت القابلية أزلية وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول ؛ فلو كانت قابلية الحوادث

(١) أصل هذا القول لشهاب الدين الحفاجي كما صرح به الشارح .

أزلية لكان وجود الحادث في الأزل ممكناً إلا أن هذا محال ، لأن الحوادث ما لها أول والأزلى ما ليس له أول والجمع بينهما محال كما في الأربعين للإمام الرازي ؛ وبين حكم اعتقاد خلافه ترصيصاً لبيانه وتنصيصاً على قاعدة جلية في شأنه بقوله : (ومن قال) واعتقد (أنها) أى صفاته الحقيقية (محدثة) حدوثاً زمانياً يسبق الاختيار (أو مخلوقة) أى موجودة في ذاته تعالى بعد العدم كالمشبهة^(١) والسكرامية القائلة بتغير الصفات الحقيقية كما

(١) قال في التبصير : أول من أفرط في التشبيه من هذه الأمة « السبئية » أتباع عبد الله بن سبأ الأثيم من الرافضة الذين قالوا : بإلهية « على » كرم الله وجهه — حتى أحرق على قوما منهم ، فازدادوا بعده عتوا في ضلالتهم ، وقالوا : الآن علمنا على الحقيقة أنه الإله — لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يعذب بالنار إلا رب النار » وهذه رواية للحديث بالمعنى ، ولفظ البخارى « لا تعذبوا بعذاب الله » . ثم « المغيرة » أتباع مغيرة بن سعيد العجلي الذى كان يقول : إن للمعبود أعضاء ، وأعضاؤه على صورة حروف الهجاء .

ثم « المنصورية » أتباع أبى منصور العجلي الذى كان يقول : إنه صعد إلى السماء إلى معبوده ، وإن معبوده مسح على رأسه وقال : يا بنى بلغ عني ، قاتله الله ما أعظم جرأته في الباطل . ثم « الخطائية » الذين كانوا يقولون بإلهية الأئمة ، وكانوا يقولون : إن أبا الخطاب الأسدى إله . ثم « الحلولية » الذين يقولون : إن الله تعالى يحل في صورة الحسان ، ومتى مارأوا صورة حسنة سجدوا لها ؛ ومن حجتهم « الهشامية » أتباع هشام بن الحكم الرافضى الذى كان يقيس معبوده على الناس ، وكان يزعم أن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه .

« والقائلية » أصحاب مقاتل بن سليمان المفسر ، زعم أن الله — تعالى وتنزه وتقدس — جسم من الأجسام : لحم ، ودم ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه ، تعالى الله عن إفك المجسمة وعما يقوله الظالمون علواً كبيراً ، ولله در القائل :

ما في النبرية أخزى عند فاطرها ممن يقول بإجبار وتشبيه

فيكون الشاعر تبرأ من جهم الجبرى ، ومقاتل المشبه في آن واحد .

وكان داود الجوارى من جملة المشبهة ، أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجوالقي .

وكان داود هذا يثبت لمعبوده جميع أعضاء الإنسان ، وكان يقول : أعفوني عن الفرج واللحية ، واسألوني عما وراء ذلك ، وقال : إن معبودهم — جسم ، ولحم ، ودم ، وله جوارح ، وأعضاء — من يد ، ورجل ، ورأس ، ولسان ، وعينين ، وأذنين ، نعوذ بالله من عمى البصيرة وسوء المنقلب ؛ ونسأله السلامة في ديننا ، والثبات على الحق الذى جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان عليه أصحابه الهداة الراشدون ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين : اللهم آمين .

« حكم المجسمة والمشبهة »

كل من شبه ربه بصورة الإنسان — من البيانية ، والمغيرة ، والجواربية ، والهشامية ، فانما يعبد إنساناً مثله ؛ وحكمه في الذبيحة والنكاح كحكم عبدة الأوثان فيها ، وكذلك من ادعى أن بعض الناس إله ، وادعى حلول روح الإله فيه على مذهب الحلولية فهو عابد وثن ؛ وأما مجسمة خراسان من السكرامية فسكفرهم ثابت لقولهم بأن الله تعالى محل الحوادث ، وأنه له حد ونهاية من جهة السفلى ، ومنها يعاس عرشه .

أعاذنا الله تعالى من شرور الفتن ، وضلالها ، وزيف العقيدة ، والله الهادى إلى سواء السبيل سبحانه لا إله غيره ، ولا رب سواه ، ولا يشبهه شيء من خلقه .

في الأربعين ومحدث العلم والإرادة والكلام كما في الصحائف والمشمية ، وبعض المعتزلة القائلين بمحدث العلم بعد حدوث المعلومات كما في المواقف وغيره (أو توقف فيها) لظن حدوثها أو توهمه (أو شك فيها) لتردده مع تساوى الطرفين عنده أولا (فهو كافر) لقوله بخلو الواجب تعالى عن صفات الكمال واتصافه بنقائصها التي هي نقائص ، أو تجويزه لذلك ونسبة النقص الصريح إليه تعالى ، وفي تخصيص الحكم المذكور سببا في مقام البيان بالقول بحدث الصفات أو الشك أو التوقف فيه إشارة إلى عدم الإكفار في نفي زيادة تلك الصفات بالتأويل وإثبات ما يستتبعه من الغايات كما ذهب إليه جمهور المعتزلة والفلاسفة الإسلامية لعدم لزوم التكذيب ونسبة النقص الصريح بسبب التأويل كما صرح به أبو القاسم الأنصارى وغيره من المحققين ، فأشار إلى أن الإكفار في ذلك بنسبة النقص الصريح إليه تعالى شأنه والتنزيه عن النقائص من الضروريات كما سيأتى التصريح به في فصل الصفات المتشابهات ، وإلى عدم إكفار المؤول في غير الضروريات وصرح به في «فصل خلق الأعمال» ، فليس فيه مخالفة لما تقرر من مذهب الإمام من عدم إكفار المخالف للحق من أهل القبلة كما ظن ، فليس هذا على عمومته كما مر ، وتجويز كون المذكور في الكتاب لتغير الاجتهاد بعد ما تقرر وهم ، ثم أشار إلى كون الأسماء والصفات توقيفية أى متوقفة الإطلاق على الإذن فيه شرعا فيما رواه القاضى أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد والإمام أبو شجاع الناصرى في البرهان (وقال في رواية أبي يوسف : ولا ينبغي) أى لا يجوز (لأحد أن ينطق في) شأن (الله) تعالى (بشيء) من الأسماء والصفات الناشئة (من ذاته ، ولكن يصفه) وينطق في صفاته وفيما يرجع إليه من أسمائه (بما وصف نفسه) مما ورد في الكتاب والسنة من الأسماء والصفات البالغة إلى تسعة وأربعين ومائة كما مر (ولا يقول فيه) أى في شأنه تعالى (برأيه شيئا) من الصفات والأسماء كما دل العموم بالوقوع في سياق النفي واختاره عامة أهل السنة أى أكثرهم ، وأشار إلى الاستدلال عليه بقوله تعالى (تَبَارَكَ اللَّهُ) أى تعظم وتعالى عن أن يحيط به الأفهام (رَبُّ الْعَالَمِينَ) أى الموجد لكل المتصرف فيه بالربوبية فإن الآية سبقت مساق الاعتراض لبيان تعظيمه تعالى بالوحدانية في الألوهية والربوبية لكل كما مر في تفسير العلامة ابن الكمال ، فدل على

وإلا يلزم الإيجاب وينتفى الاختيار ، فقد أجيب بأن شأن المختار ترجيح أحد المتساويين وإن تساوى نسبة تعلق إرادته ؛ وردّ بلزوم الترجيح بلا مرجح نظراً إلى تعلق الإرادة . وأجيب بأنه يترجح بمجرد ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك ، وقد يجاب بأن التعلق أمر اعتبارى فلا حاجة إلى المرجح ، على أنه يجوز أن يكون المرجح هو التعلق الآخر للإرادة ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار^(١) وقد يجاب باختيار الشق الثاني ، لأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه ، وردّ بأنه إنما يصح في المختار بمعنى الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل دون مانع فيه وهو الذى يصح منه الإيجاد والترك فإن تعلق الإرادة بأحد الضدين إذا كان لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر . وأجيب بأن القادر هو الذى يصح منه الإيجاد والترك نظراً إلى نفس القدرة ، ولا ينافيها اللزوم بحسب انضمام الإرادة ، فحيثما تتحقق المصلحة في فعل شيء يتعلق علمه تعالى بها فيتبعه إرادة فعله ، وحيثما تتحقق المصلحة في تركه يتعلق علمه بها فيتبعه إرادة تركه ، وما يقال إن الفعل بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم بها إذا كان واجباً يلزم الإيجاب أيضاً وإلا فلا بد له من مرجح آخر وهكذا فيتسلسل ، فقد أجيب بأنه ليس القادر عبارة عن الذى يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل ، فإنه مجرى مجرى الجمع بين الضدين ، بل القادر هو الذى يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل أو بالعكس ، بحسب الدواعى المختلفة ، وهذا المعنى متحقق بعد كون ذلك الفعل واجباً فلا إيجاب ، وقد يجاب باختيار الشق الثاني ، وهو أن الفعل مع ذلك يكون راجحاً ولا ينتهى إلى حد الوجوب ، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح

(١) فى النسخة الزكية بعد قوله : « بانقطاع الاعتبار » الزيادة الآتية ، وإليك عبارتها :

وتحقيقه أن لما نحن فيه طريقين : أحدهما القول بقدوم الإرادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث . وثانيهما قدم الإرادة وتعلقها بحسب الأوقات المعينة ، فعلى الأول المتجدد فى زمان الوجود تعلق الإرادة الأزلية المعبر عنه بالاختيار ، وهو إما حال كما ذهب إليه الباقلانى وإمام الحرمين فى أحد قوليه واختاره صاحب التوضيح ، أو نسبة عقاية معدومة متجددة الاعتبار كما اختاره الجمهور ، ولا يلزم اختيار آخر ولا داع ، إذ من شأن المختار أن تتعلق إرادته متى كان من غير تعليل بالداعى كما مر من الأمثلة ، ونحن لزم فيه فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية غير محال ، وعلى الثانى لامتجدد فى زمان الوجود بل الإرادة والاختيار قديمان ، ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الأزل أن يقتضى جواز صدوره من غير تعليل بالداعى ؛ كما أن طبيعة الإيجاب تقتضى خفاة الوجود من غير تعليل به ؛ وأما تعيين الوقت فيما اتفقا ، لأن طبيعة الاختيار تستدعى جواز تعيينه من غير تعليل ، وإما لأن التعلق الأزل عينه ، فعلى الأول ليس موقوفاً عليه ، وعلى الثانى ليس أمراً موجوداً كما فى فصول البدائع اهـ ، وقد يجاب باختيار الشق الثانى الخ .

ولا الإيجاب ، وردّ بأن رجحان أحد الطرفين على الآخر لما كان حال التساوى ممتنعاً ، فعند ما صار مرجوحاً أولى بالامتناع ، فيكون الطرف الآخر واجباً لاراجعاً ، إذ لا خروج عن طرفي النقيض ، وبأن الطرف الآخر لا يكون حينئذ ممتنعاً بل ممكناً ، فلنفرض مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح أخرى ، فاختصاص أحد الوقتين بحصول أحدهما والآخر بالآخر إن لم يتوقف على مرجح آخر فقد ترجح الممكن المتساوى من غير مرجح ، وإن توقف عليه لم يكن مافرضناه مرجحاً تاماً ، على أنا ننقل الكلام إلى هذه الحالة ، فيلزم إما الانتهاء إلى حد الوجوب أو التسلسل . قال الإمام الرازي : وهذا كلام قاطع لارجاء في دفعه . وأجيب بأنه لو صح يلزم أن يكون كل من الطرفين حال تساويهما واجباً وممتنعاً وإنه باطل قطعاً ، وبأنه لم لا يجوز أن يتحقق المصلحة في الفعل في وقت معين دون غيره من الأوقات فيترجح وجوده في ذلك الوقت على عدمه ، ويجوز أن ينتهي إلى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للأخرى ، ولا يلزم منه سوى رجحان كل منهما في الوجود العاقل على وجود الآخر في الخارج بل على إيجادها ، فلا يرد أن تلك المصلحة من الأمور الممكنة أيضاً فلا بد لها من مرجح آخر ، وهكذا فيتسلسل كما في شرح التونية للخيالي .

الخامسة : الرد على من زعم أن الإرادة ليست صفة زائدة .

وتفصيل المقام ، وإيضاح المرام : أن جمهور المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على كونه تعالى مريداً ، ولكنهم اختلفوا في معنى الإرادة ، فجعلها بعضهم وجودية ، وبعضهم عدمية ، وبعضهم مركبة منهما ؛ أما القائلون بوجوديتها ، فمنهم من قال إنها عين الذات ، وهو قول ضرار من المعتزلة ، ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم وهو قول الماتريدية والأشعرية ، ومنهم من قال إنها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وهو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة ، ومنهم من قال إنها في أفعاله تعالى علمه بها ، وفي أفعال الغير الأمر بها ، وهو قول الكعبي منهم ؛ وأما القائلون بكونها عدمية قالوا إنها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وهو قول النجارية .

وأما من جعلها مركبة قال إنها علمه تعالى بما يصدر منه مع عدم كون الصادر منافياً

له وهو قول الفلاسفة ، فعلم من ذلك أن الاتفاق ليس إلا في اللفظ كما في الصحائف وغيره .
ثم اختلف القائلون بكونها زائدة ، فقال أهل السنة إنها قديمة ، وقالت الكرامية إنها
حادثة قائمة بذات الله تعالى ، وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم وعبد الجبار من المعتزلة
إنها حادثة موجودة لافي محل ، وقول ضرار فاسد لما مر أن صفاته تعالى لا يجوز أن تكون
عين ذاته ، وكذا قول من فسرهما بالعلم لأنها مترتبة على العلم فتكون غيره وكذا قول
النجارية ، لأن الجماد والنائم غير مغلوب ولا مستكره مع عدم الإرادة ، وكذا قول الكرامية
لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى كما مر ، وكذا قول أبي علي ومن تبعه من المعتزلة ،
لأن قيام صفة الشيء بنفسها محال بالضرورة ، ثبت أنها صفة وجودية ذات إضافة قائمة به
تعالى لأنه مختار كما مر ، والفعل الاختياري لا يتجرد عن الإرادة ، وزائدة على الذات
لما مر ، وقديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وشاملة لجميع الكائنات غير شاملة لما
لا يكون كما أشار إليه بقوله فيه : (وأمر الكافرين بالإسلام) وكلفهم بأن يختاروه ،
ويعترفوا استطاعتهم وقدرتهم إليه (وشاء لهم قبل أن يخلقهم أن يكونوا كفاراً ضلالاً)
من غير أن يجبرهم عليه فإنه تعالى (قدر بالمشيئة وشاء بعلم) شامل لما يختارون ، فمشيئته
تعالى متعلقة بذلك على حسب ما يكون من اختياراتهم منهم (وسبقت مشيئته) الشاملة
لجميع الكائنات بأنه تعالى خالق الأشياء كلها لاستناد جميع الحوادث بمعنى ترجيح طرف
من المقدورات وتخصيصه بأحد الأوقات (أمره) النفسى بوجود الكائنات سبقاً بالذات ،
فأشار إلى الاستدلال على شمول المشيئة لجميع الكائنات بأنه تعالى خالق الأشياء كلها
لاستناد جميع الحوادث إلى قدرته ابتداء ، وخالق الأشياء بلا إكراه مرید له وشاء بالضرورة ،
وأيضاً قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع
وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة ، وإلى عدم شمولها لما لا يكون بأنه تعالى
علم من الكافر مثلاً أنه لا يؤمن فكان الإيمان منه ممتنع بالوقوع بالنظر إليه وإن كان
ممكناً في نفسه ، مقدوراً للعبد بالنظر إليه ، لامتناع أن ينقلب العلم جهلاً ، وإليه أشار
بقوله « وشاء لهم قبل أن يخلقهم أن يكونوا كفاراً ضلالاً ، قدر بالمشيئة وشاء بعلم » ، والله
تعالى عالم بامتناع وقوعه ، والعالم بامتناع الشيء لا يريده بالضرورة ، وأيضاً لو أراد ، فإما
أن يقع فيلزم الانقلاب أولاً ؛ فيلزم العجز عن تحقيق المراد .

وقد اتفقت إجماع السلف والخلف على قوهم : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ، كما هو المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأول دليل الثاني ، لأنه يعكس بعكس النقيض إلى قولنا : كل ما لم يكن لم يشأ الله ، والثاني دليل الأول لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا كل ما كان فقد شاء الله ، وإلى الرد على المعتزلة النافين لشمولها المذهبين إلى أنه تعالى يريد لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها .

وفي أفعال العباد يريد وقوع أوجبه ويكره تركه وفي الحرام بعكسه ، ويريد وقوع المندوب ولا يكره تركه وفي المكروه بعكسه ؛ وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها إرادة ولا كراهة كما في شرح المواقف متمسكين فيه بوجوه :

الأول : أنه تعالى لو كان مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان والأمر بخلاف ما يريد يعدسها ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وأشار إلى الجواب بالمنع فيما رواه أبو عبد الله الصيمري وأبو محمد الحارثي وعلاء الدين عبد القادر القرشي وصارم الدين المصري في كتب المناقب أنه (قال في رواية محمد : والأمر أمران أمر الكينونة) بالأمر النفسي المتعلق بالأشياء المعلومة عند إرادة إيجادها كما اختاره بعض مشايخنا (إذا أمر شيئاً كان) ووجد عقيب تعلقه بلا تعذر ولا تراخ (وأمر الوحي) وهو الأمر التشكيلي (وهو ليس من إرادته وليس إرادته) ناشئة (من أمره) ولازمة له ، فأشار إلى منع استلزامه الإرادة ومنع أن الأمر بخلاف ما يريد يعدسها ؛ وإنما يكون كذلك لو كان فائدة الأمر منحصراً في الإيقاع للمأمور به وهو ممنوع ؛ وبينه بسند متين وبرهان مبين أشار إليه بقوله : (وتصديق ذلك) أي برهانه المصدق له (قول إبراهيم لابنه) إسماعيل على الصحيح كما في شرح التحرير وغيره (إني أرى في المنام) بانقاء ملك في حال مشاهدة الروح وعلمه أمر الله تعالى على الحقيقة كما دل عليه قوله : ماتؤمر (أني أذبحك) أي أمرت بذلك (فأنظر ماذا ترى) أي كيف رأيك فيه ؟ الإمضاء ، أو التوقف ؛ وهو امتحان منه وتعرف لحاله في الطاعة ، وإلا فامضاء الأمر متحقق (قال يا أبتِ افعل ما تؤمر^(١)) أي ما أمرت به ، فالضارع للحال على معنى المأمور به الآن كما في التيسير أو الاستمرار لتكرار الرؤيا كما في البيضاوي (ستجدني إن

شاء الله) أى صبرى على الذبح (مِنَ الصَّابِرِينَ) عليه (ولم يقل ستجدنى صابراً من غير إن شاء الله) ولو استلزم الأمر الإرادة لما كان للاستثناء موقع فإن أمر إبراهيم بذبح ابنه يستلزم الأمر بالصبر عليه لابنه ، فلو كان الأمر بالذبح مستلزماً لإرادته من إبراهيم كان الصبر من ابنه مراراً أيضاً بدلالة الأمر فلا يبقى لتعليقه بالمشيئة والإرادة وجه (فكان ذلك) الذى رآه وعلمه (أمره تعالى و) الحال أنه (لم يكن من إرادته تعالى) فى ذلك (الأمر ذبحه) ابنه ، ولذا فداءه بذبح عظيم .

قال الإمام أبو منصور الماترىدى فيه دلالة على أنه ليس كل مأمور بأمر من الله تعالى شاء الله أن يفعل ما أمره به حيث أخبر أنه سيجده من الصابرين إن شاء الله ، وقد كان إبراهيم مأموراً بذبح ولده ، فإذا أمر هو بالذبح فقد أمر الولد بأن يصبر عليه ثم أخبر أنه سيصبر إن شاء الله فدل على ما ذكرنا ، فهو حجة لنا على المعتزلة كما فى التيسير والتفسير الكبير .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الاستدلال المشهور بين المتكلمين بأن الممتحن لعبده هل يطيعه وكذا المعتذر من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه الفعل وكذا الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد الفعل للمأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفهاً ليس بذلك ؛ ولذا عدل عنه إشارة إلى ورود المنع عليه بما مر من أن الموجود فيه مجرد صيغة الأمر من غير تحقق حقيقته ، وما قيل إنه قد يأمر به إذا علم أنه لا يحصل وكان فى الأمر به فائدة بخلاف الإرادة فإنها لاتتعلق بها أصلاً ، فهو كلام على السند مع أن العاقل إذا علم ترتيب الفائدة على صورة الأمر لاحتاجة إلى حقيقة الأمر والطلب ، وأنه لو لم يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريد لم يعذر فى ضربه إذ لاوجه له حين العمل على وفق إرادته .

الثانية : الإشارة إلى حقيقة الرؤيا ، واختاره مالك والشافعى وأحمد وأبو منصور الماترىدى ، والأستاذ أبو إسحاق الإسفرائين وإمام الحرمين والغزالي ونجم الدين النسي وصاحب السكفاية والاعتماد والقاضى البيضاوى ، وصرح فى تفسير سورة الملائكة بأنها بإلقاء الملك ، وهو مذهب عامة المفسرين والمحدثين لثبوتها بالآيات والأحاديث المشهورات ، فإنها رويت عن ثلاثة عشر صحابياً رواها العباس بن عبد المطلب ، وابنه عبد الله ، وابن عمر ، وعبد الله

ابن عمرو ، وابن مسعود ، وأنس ، وأبو هريرة ، وأبو الدرداء ، وأبو قتادة ، وأبو سعيد الخدري ، وأبو رزين العقيلي ، وحذيفة بن أسيد ، وعوف بن مالك ، وروى عنهم بأكثر من أربعين طريقاً^(١) .

الثالثة : أن الرؤيا نوع مشاهدة للروح ، وقد يشاهد الشيء بحقيقته كما في التعديل ، وإليه أشار برؤيا إبراهيم على نبيينا وعليه الصلاة والسلام ملكاً يأمره بحقيقة الذبح ، وأنه لم يؤول وباشره ؛ قال الإمام أبو منصور الساري في التأويلات : الرؤيا قد تخرج على عين مارأى ؛ وقد تخرج على غيره ، فقد رأى يوسف على نبيينا وعليه الصلاة والسلام سجود الكواكب فخرجت على الإخوة ، والسجود على عينه ، وهو كرؤية إبراهيم عليه الصلاة والسلام في المنام ذبح الولد ، فخرج الولد على الكباش ، والذبح على عينه كما في التيسير ، وصرح في الكفاية والاعتماد بأن الرائي هو الروح ، فإن الرؤيا نوع مشاهدة له فلا يتخلف

(١) رواه أحمد بن حنبل ومسلم وأبو داود والبيهقي وابن ماجه وابن أبي شيبة وابن حبان رحمهم الله تعالى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، والطبراني رحمه الله عن حذيفة بن أسيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « أيها الناس : إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له » رواه مالك وأحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه وأبو عوانة وابن خزيمة عن أنس رضي الله عنه ، والبخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه والبيهقي عن أبي الدرداء رضي الله عنه ، والبخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، وأحمد ومسلم عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم ، والبيهقي عن ابن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه ، وأبي قتادة ، وأحمد ، والترمذي ، وابن ماجه ، والطبراني ؛ والبيهقي عن أبي رزين العقيلي رضي الله تعالى عنه ، وابن ماجه . والطبراني عن عوف بن مالك وابن عباس رضي الله تعالى عنهم بروايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة » ورواه أحمد ، وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ، وأحمد والطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما ، والطبراني عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ، وابن ماجه وابن أبي شيبة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه بروايتهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءاً من النبوة » ورواه الطبراني والحكيم الترمذي عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « رؤيا المؤمن الصالح بشري من الله تعالى ، وهي جزء من خمسين جزءاً من النبوة » وروى ابن النجار عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال : « الرؤيا الصالحة جزء من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة » والظاهر أن جزئيتها من النبوة ليست على الحقيقة بل المراد أن الرؤيا الصالحة كالجزء من النبوة في التبشير وحقية الإشارة كما كشف عنه قوله عليه الصلاة والسلام « لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة » فهو تشبيه يبلغ بحذف أداته دل على أن كيفية تبشيرها تختلف بحسب اختلاف حال الرائي قوة وضعفاً كما صرح به القاضي الطبري ، ورد على ابن الأثير تخصيصه برؤيا النبي صلى الله عليه وسلم ، والحمل على المدة التي أوحى فيها في النوم ، وهي نصف سنة لمنع الأحاديث الأخر .

[تنبيه] قوله : رواه أحمد الخ ساقط من نسختي الدار والخيرية وثابت في نسختي الأزهر فأدرجناه في الذيل .

بالنوم كاليقظة^(١) ، فالقول بأن الرؤيا خيال باطل ، ظاهره عن التحقيق عاطل ، والتأويل بأن المراد أن كون ما يتخيله الناس إدراكا بالبصر رؤية . وكون ما يتخيله إدراكا بالسمع سمعا باطلا ، فلا ينافي حقيقة بمعنى كونه أمارة لبعض الأشياء لا يفيد جمعا ولا يجدى في المقام نفعا ، إذ لم يقل أحد بكون الرؤيا إدراكا كالحواس الظاهرة حتى ينفي .

الوجه الثاني : أنه لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله والإيمان به موافقة لمراد الله ، فيكون طاعة مثابا به ، وأنه باطل بالضرورة الدينية كما في المواقف ، وأشار إلى جوابه بالمنع فيما قال (وقال في الفقه الأيسر : ومن عمل بمشيئة الله تعالى وطاعته وبما أمر به) من الطاعات (فقد عمل برضاه وعدله ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أمر به) من المعاصي (فلم يعمل برضاه لکن عمل بمعصيته ومعصيته غير رضاه) فأشار إلى منع كون الإيمان بالمراد مطلقا طاعة ، مستندا بأن الطاعة موافقة للأمر ، والأمر غير الإرادة كما مر ، والطاعة تدور مع الأمر ، علمت الإرادة أولم تعلم ؟ وإليه أشار بعطف ما أمر به على الطاعة على

(١) وقال الإمام الرازي في تفسير سورة يوسف في قوله تعالى : « وعلمتني من تأويل الأحاديث » إن القرآن والبرهان يدلان على حقيقة التعبير ؛ أما القرآن فهو هذه الآية ، وأما البرهان فهو أنه قد ثبت أنه سبحانه خلق جوهر النفس الناطقة بحيث يمكنها الصعود إلى عالم الأفلاك ومطالعة اللوح المحفوظ ، والمانع لها من ذلك اشتغالها بتدبير البدن ففى وقت النوم يقل هذا الشاغل فيقوى على هذه المطالعة ؛ فإن وقت الروح على حالة من الأحوال تركب آثارا مخصوصة مناسبة لتلك الإدراكات العقلية ؛ فهذا كلام مجمل ونفصيله مذكور في العلوم العقلية ، والشريعة مؤكدة له عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الرؤيا ثلاثة : رؤيا يحدث به الرجل نفسه ، ورؤيا يحدث به الشيطان ، ورؤيا حق » وهذا القسم صحيح في العلوم العقلية ، وقال عليه الصلاة والسلام : « رؤيا الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة » ؛ وأما قول الجمهور : إن النوم مضاد للعلم وسائر الإدراكات فإنه حال يعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث يقف الحواس الظاهرة عن الإحساس رأسا كما صرحوا به ؛ فالمراد أنه لا يثبت فيه علم بشيء ، ولا حكم للغلة التامة فينا دون الأنبياء ، ولذا قالوا بثبوت النبوة لبعضهم بالوحي في المنام أيضا ، ولما ورد عليهم الرؤيا قالوا : إنه خيال باطل أى لا يتحقق لما رأى فيه من المثال بل هو خيال بلا حقيقة له في الخارج فلذا يرى غير المتمثل كالعلم والإسلام متمثلا فلا يثبت به الحكم والعلم بشيء ؛ لكنه لا ينافي كونها أمارة لبعض الأشياء كما نطق به الكتاب والسنة ، ولهذا يحتاج إلى التعبير ، ولعله المراد بما في المواقف أن الرؤيا خيال باطل ، وإلا فظاهره مخالف للنصوص مشكل ؛ وفي التهذيب مدرك الجزئيات عندنا النفس لأنها الحاكمة بها وعليها ، ولها السمع والبصار . وعند الفلاسفة الحواس للقطع بأن الإبصار للباصرة ، وآفتها آفة له ، وما يمنع ارتسامه في الجرد كثيرا ما يتخيل ، والقول بأنها لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع إلا أنه يقتضى أن لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات والشريعة بخلافه .

[تنبيه] قوله : وقال الإمام الرازي ساقط من نسختي الدار والخيرية ومثبت في نسختي الأزهر ، وقد أدرجناه في الذيل لقائده .

طريق التفسير ، فإن الفعل نـ وقع على وفق إرادة المرید ولا شعور للفاعل بإرادته لا يعد منه طاعة له ، كيف والإرادة كأمنة ولأمر ظاهر ، ولذا يقال عرفا فلان مطاع الأمر ، ولا يقال مطاع الإرادة وبينه بقوله (ويعذب الله العباد) العاصين الذين تعلق مشيئته تعالى بتعذيبهم (على ما لا يرضى) من المعاصي (لأنه يعذبهم على الكفر) حتما كما ثبت عقلا ونقلا (والمعاصي) معلقة بمشيئته ، فيعذب من شاء تحقيقا للوعيد والعدل ، ويغفر لمن شاء تحقيقا للعفو والفضل كما ثبت نقلا (ولا يرضى به) أى بذلك من الكفر والمعاصي (ولكن يرضى أن يعذبهم وينتقم منهم بتركهم الطاعة) التي أمروا بها ومخالفتهم لأمره تعالى (وأخذهم بالمعصية) التي نهوا عنها ومخالفتهم لنهيته تعالى بصرفهم الاستطاعة والقدرة إلى المعصية (ويعذبهم على ما يشاء) أى يخصص (لهم) « لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصي وشاءها لهم » أى خصصها وقدرها عليهم لعلمه في الأزل بأنهم يختارونها فيما لا يزال . وفيه إشارات :

الأولى : أن الإرادة لا تستلزم الرضا وكذا المحبة ، وإليه أشار بقوله : « ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أمر به فلم يعمل برضاه » فإن الرضا ترك الاعتراض على الشيء لإرادة وقوعه ، والمحبة استجماده ، والإرادة أعم كما اختاره عامة أهل السنة ، ودل عليه النصوص القرآنية ، وخالف فيه بعض الأشاعرة^(١) ، ونسب إلى الأشعرى أيضا ؛ قال إمام الحرمين في الإرشاد : إن من حقق لم يكع عن تهويل المعتزلة ، وقال : المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا ، فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرًا معاقبا عليه . قال ابن الهمام في المسبيرة ، وهذا خلاف كلمة أكثر أهل السنة .

وخلاف النصوص القرآنية ، قال الله تعالى : « وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ^(٢) » وقال : « وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ^(٣) » وقال : « إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ^(٤) » وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد إذا كان مناط العقاب مخالفة النهي ، ولو فرض متعلقه محبوبا .

(١) قال الآمدي في الأبتكار : ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد ، وأجابوا عن قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » بجوابين : أحدهما أنه لا يرضى الكفر دينا بل يعاقب عليه . وثانيهما أن المراد بالعباد من وفق للإيمان كما أشير إليه بالإضافة .

(٢) سورة الزمر آية ٧ (٣) سورة البقرة آية ٢٠٥ (٤) سورة الأعراف آية ٥٥

[الثانية : أن مقارنة الإرادة له في بعض الصور اتفاق ، وإليه أشار بقوله : ومن عمل بمشيئة الله وطاعته وبما أمر به فقد عمل برضاه . قال الإمام ابن الهمام قد تتعلق الإرادة بالمحسوب المطلوب وجوده ، فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها اتفاقيا لازوما ، فمن هذا ولغلبة ظن اللازم وهو بعيد عن التأمل ، فكثيراً ما يجد الإنسان من نفسه إرادة ما يكره وجوده لأمر ما ، ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كإرادة السكى تدافوا لم يخرج منه عن كونه مكروها في نفسه ، وكذا لا يريد وجود ما يحبه ، وهو وإن كان لضرر يلزم وجوده لا يخرج منه عن كونه محبوبا في نفسه ، وإنما يستلزم الإرادة الإطلاق في وجود ما يكرهه .

الثالثة : أنه تعالى أطلق وأجرى وجود ما يكرهه في ملكه وهو الملك القهار ليتم وجه التكليف بلازميه ، وهما الثواب بالفعل والعقاب بالترك كما في المسيرة ، وإليه أشار بقوله : لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصي وشاء لهم .

الوجه الثالث^(١) : أنه لا يرضى لعباده الكفر بالنص والرضا هو الإرادة^(٢) .

والوجه الرابع^(٣) : أنه لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه ، والرضا بالقضاء واجب إجماعاً فكان الرضا بالكفر واجباً واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر إجماعاً كما في شرح المواقف ، وإليه أشار إلى جوابهما بالمنع في قوله فيه (ويعذب الكفار على ما يرضى أن يخلق) فيهم من الكفر الذي اختاروه (لأنه يعذبهم على الكفر) لاختيارهم إياه وصرفهم القدرة إليه ، ورضى أن يخلق الكفر فيهم مجازاة على سوء اختيارهم ، إذ لولا رضاه بخلقه لما خلقه ، لأنه غالب على أمره ، والرضا بنفس الخلق لا يستلزم الرضا بالخلق

(١) الوجه الثالث ساقط من إحدى نسختي الدار ومن الخيرية وثابت في العروسي والزكية .

(٢) ما بين الحاصرتين ثابت في : ع ، ز ، وساقط من الخيرية ونسختي الدار ١ ، ب ، وإليك عبارة تلك النسخ ، ولو فرض متعلقه محبوباً ثم قال نعم : الغالب تتعلق الإرادة بالمحسوب ، المطلوب وجوده فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها اتفاقيا لازوماً فمن هذا ولغلبة ظن اللازم ، وهو بعيد عن التأمل فكثيراً ما يجد الإنسان من نفسه إرادة ما يكره وجوده لأمر ما ، ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كإرادة السكى تدافوا لم يخرج منه عن كونه مكروها في نفسه ، وكذا لا يريد وجود ما يحبه ، وهو وإن كان لضرر يلزم وجوده لا يخرج منه عن كونه محبوبا في نفسه ، وإنما يلزم الإرادة الإطلاق في وجود ما يكرهه ، وإنما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه ، وهو الملك القهار ليتم وجه التكليف بلازميه ، وهما الثواب بالفعل والعقاب بالترك [اه عبارة الخيرية ونسخ الدار .

(٣) الوجه الرابع ههنا هو « الوجه الثالث » في الخيرية ، وإحدى نسختي الدار والزكية موافقة للعروسي وهي الأصل الذي بأيدينا .

نفسه [ولا ترك الاعتراض ، فالله يريد الكفر للكافر ويعترض ويؤاخذ به ^(١)] ولذا قال (ورضى الله أن يخلق الكفر ولم يرض الكفر بعينه) واستدل عليه بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله : (قال الله تعالى : وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ^(٢)) أي لا يرضى أن يفعل العباد الكفر ويختاروه فإنه قبيح في نفسه ، ولذا يعترض ويؤاخذ به .

الثاني : ما أشار إليه بقوله : (إ شاء لهم) الكفر لاختيارهم (ولا يرضى به) أما مشيئته لخلق القبيح (لأنه خلق إبليس وكذلك الخمر والخنزير ، فرضى) واستحمد (أن يخلقهن) لأن خلق القبيح ليس بقبيح بل فيه من الحكم ما لا تحيط به الأفهام . وأما عدم رضاه واستحماده لنفسه فلما بينه بقوله : (ولم يرض) ولم يستحمد (أنفسهم ، لأنه لو رضى) واستحمد (الخمر بعينها لكان من شربها شرب ما رضى الله) وما لزم عليه الحد وكذا كل ما فيه ارتكاب ما وسوس به إبليس (ولكنه لا يرضى) ولا يستحمد (الخمر ولا الكفر ولا إبليس ولا أفعاله) ولذا يستحق أن يعاقب من ارتكب ذلك في الآخرة أو الدنيا والآخرة ^(٣) ، فأشار إلى [منع كون الرضا هو الإرادة ^(٤)] ومنع لزوم الرضا بالكفر لكونه مراد الله تعالى مستنداً [بتوجه الذم والعقاب على ما يشاء لهم من الكفر لاختيارهم إياه ^(٥)] وبأن الذم والإنكار المتوجه نحو الكفر وسائر الأفعال القبيحة إنما هو بالنظر إلى المحلية لا بالنظر إلى الخالقية ، وإليه أشار بقوله : « ورضى أن يخلق الكفر ولم يرض الكفر بعينه » ، [وكذا الحال في رضا العباد لوجوبه فيما رضى الله به وعدمه فيما لم يرض به ^(٦)] فإن للكفر ونحوه نسبة [الإيجاد] إلى الخالق باعتبار إيجاده إياه ، ونسبة الاكتساب إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به ، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى ، والرضا به إنما هو باعتبار النسبة الأولى وكونه خلق الله دون النسبة الثانية ، والفرق بينهما ظاهر ؛ إذ لا يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن خالقه وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء .

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « خ » ، « ب » . (٢) سورة الزمر آية ٧ .

(٣) هكذا في « ز ، ع » وفي « ا ، ب » [في الدنيا أو الآخرة] .

(٤، ٥، ٦) ما بين الحاصرتين ليس في « ب » .

آخر ؛ إذ لو لزم لوجب الرضا بموت الأنبياء وهو باطل بالإجماع [كما في شرح المواقف ؛ وفيه إشارات :

الأولى : أن الواجب رضا القلب بفعل الله بل بتعلق صفته أيضاً كما في الحواشي الخيالية ، وإليه أشار بقوله : فرضي أن يخلقهن ، إذ يجب الرضا بما رضى به .

الثانية : أن الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق للقضاء لا من حيث ذاته ولا من سائر الجهات وإليه أشار بقوله : ولم يرض أنفسهم حيث خص عدم الرضا بمعنى الاستحسان بأنفسهن المستلزم لعدمه بالمعنى الآخر في الجملة .

الثالثة^(١) : أن الكفر مقضى لا قضاء ، ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضى نفسه ، فقولهم إن الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة ، لأن القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضا بالكفر ، وكيف لا ؟ ، والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد كما في الحواشي العصامية ، وإليه أشار بقوله : ورضي أن يخلق الكفر ولم يرض للكفر بعينه .

الرابعة^(٢) [: أن الرضا باعتبار النسبة الثانية إنما يكون كفراً لو كان مع استحسانه ؛ أما مع استقباحه كالرضا بكفر العدو قصداً إلى تخليد عذابه ، فلا كما قال تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام : « وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ »^(٣)] كما في شرح المقاصد وإليه أشار بقوله لا يرضى الخمر ولا الكفر ولا إبليس ، ولا أفعاله ، إذ يجب عدم الرضا والاستحسان لما لم يرض به ولم يستحمد^(٤) .

الوجه الخامس^(٥) : أنه لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندهم^(٦) كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق لكونه ممتنع الصدور عنه حينئذ كما في المواقف ، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله : (قد أمر الله بشيء) ممكن في نفسه مقدور للعبد بالنظر إلى إمكانه كما أمر بالإسلام جميع الأنام . (ولم يشأ خلقه) في كل من كلف به ، بل فيمن وفقه

(١) ليس في « ب » (٤، ٢) ما بين الحاصرتين ساقط من إحدى نسختي الدار ومن الخيرية .

(٢) سورة يونس آية ٨٨

(٣) قوله الخامس ، في « خ » ، ب » ، الرابع . (٦) قوله عندهم ، في « خ » ، ب » ، عندهم .

لاختياره (و شاء شيئاً ولم يأمر به خلقه) وبين الأمرين بقوله : (أمر الكافر بالإسلام) وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بالنظر إلى إمكانه (ولم يشأ له) وإلا لما تخلف الكافر عن الإسلام (و شاء الكفر للكافر) لما علم في الأزل من سوء اختيار الكافر فيما لا يزال (ولم يأمر به) لأنه تعالى حكيم لا يأمر إلا بما فيه مصلحة وعاقبة حميدة (ورضى الله شيئاً ولم يأمر به) ولم يوجبه على عباده (كالعبادات النافلة ، وما أمر الله بشيء ولم يرض به ، لأن كل شيء أمر به فقد رضى به) فأشار إلى منع لزوم التكليف بما لا يطاق في تكليف الكافر بالإيمان بناء على امتناع خلاف المراد مستنداً بأن الأمر بالإيمان للكافر أمر بما هو ممكن في نفسه متعلق لقدرته الكاسبة عادة وإليه أشار بقوله : ولم يشأ خلقه ، وقوله : أمر الكافر بالإسلام ولم يشأ له ، إذ ليس المستحيل مظنة الخلق والمشيئة ليفيد نفيه وليس بأمر بما لا يكون متعلقاً لقدرته ، إما لاستحالته في نفسه ، أو لاستحالة صدوره عن الإنسان في العادة ، وعدم وقوع الإيمان منه بناء على امتناع خلاف المراد لا يخرج عنه الإمكان في نفسه وكونه مقدوراً لذلك ، لأن الإرادة تابعة للعلم كما أشار إليه فيما مرّ بقوله : و شاء بعلم ؛ والعلم تابع للمعلوم الاختياري في المساهية فلا يؤدي تعلق الإرادة بخلافه إلى استحالة بل إلى عدم وقوعه .

[وفيه إشارات :

الأولى ^(١)] : أن تعلق الإرادة بمعصية العبد لم يوجبها منه بحيث يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للإرادة في شيء من ذلك .

[وإليه أشار بقوله : و شاء الكفر للكافر ولم يأمر به قال في المسيرة ^(٢) :] إنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوق منه ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى للتكليف ولم يكن ظلماً اتفاقاً لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم ، وفي سلب اختيار المكلف في إتيانه ، وإن كان لا يقع إلا معلومه تعالى فكذا التكليف بما تعلق الإرادة بخلافه إذ كانت لا أثر لها في الإيجاد كالعلم .

(١) قوله وفيه إشارات ، ما بين الحاصرتين ساقط من « خ ، ب ، » ، ويوجد بدله قال الامام ابن الهمام في المسيرة الخ .

(٢) قوله : وإليه أشار الخ ، ما بين الحاصرتين ساقط من « خ ، » ، « ب » .

[فإن المتكلمين يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصاً ، وإن كان العلم فعلياً كما في مبحث الإرادة من شرح المواقف ، وأصحابنا يقولون : إن التأثير في الإيجاد ليس إلا من التكوين كما في التعديل وغيره .
الثانية^(١)] : أن الإرادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور بخصوص وقت وجوده دون غيره ليس إلا .

[وإليه أشار بقوله وشاء شيئاً ، ولم يأمر به خلقه مشيراً إلى أنه^(٢)] لا يدخل في هذا المفهوم أمر ولا تأثير في الإيجاد^(٣) بل تأثيره في التخصيص لما علم وقوعه ، فالتأثير في الإيجاد [خاصية التكوين دون القدرة^(٤)] [كما ظن ، لأن تعلقها على وجه الصحة دون الإيجاد^(٥)] إلا أنه إما يؤثر على وفق الإرادة : أعنى في الوقت الذي تعلق الإرادة بأنه إذا وجد عن مؤثره كان فيه .

[الثالثة : أن المشيئة تتعلق بالأشياء على ما يتعلق به العلم كما مر وإليه أشار بقوله أمر الكافر بالإسلام ولم يشأ له ، فهما يتعلقان بالأشياء بأنها ستكون كذلك ، ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والإرادة متأثراً عن تكوين الله تعالى لما ثبت من أن للمكلف اختياراً وعزماً يصممه ، يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرة حادثة المكلف ما صمم عليه واختاره لاجراً عليه كما في التعديل وشرح الصحائف^(٦)]
الوجه السادس^(٧) : أن العقاب على ما أَرادَه ظلم .

الوجه السابع^(٨) : أن إرادة القبيح قبيحة والله منزّه عن الظلم والقبح كما في شرح المقاصد وأشار إلى جوابهما بالمنع فيما رواه المذكورون من الأئمة أنه (قال في رواية محمد

(١، ٢) ماين الحاصرتين ساقط من « خ ، ب » .

(٣) هكذا في « خ ، ب » وفي « ع ، ز » : أمر ، ولا تأثير ، ولا إيجاد .

(٤) في الخيرية وإحدى نسختي الدار « خاصية القدرة » .

(٥) ماين الحاصرتين ساقط من « خ ، ب » .

(٦) ماين الحاصرتين عبارة : ع ، ز ؟ وأما عبارة الخيرية وإحدى نسختي الدار فهكذا : [والعلم يتعلق بهذه الجملة بأنها ستكون كذلك ، ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والإرادة متأثراً عن قدرة الله تعالى لما ثبت من أن للمكلف ما صمم عليه واختاره لاجراً عليه] اهـ .

(٧) في : خ ، ب « الخامس » . (٨) في : خ ، ب « السادس » .

رحمه الله تعالى : ولا يستطيع أحد أن يجري في ملك الله (ويصدر منه الأفعال) ما لم يقض) ، [ولم يتعلق به إرادته ^(١)] فلا يقع في ملك الله إلا ما يتعلق به القضاء [والإرادة ^(٢)] في الأزل على حسب ما يكون من اختيارات العباد فيما لا يزال (وإذا أراد من عبد أن يكفر) مجازاة على سوء اختياره (لا يقال أساء وظلم) تعالى شأنه عن الإساءة والظلم ، أي وضع الشيء في غير موضعه لمنافاته لحكمته .

واستدل على تنزيهه تعالى عنهما بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله : (لأنه) أي ذلك الظلم والإساءة (إنما يقال) ويثبت (لمن خالف ما أمره الله) فإن من خالفه مسمى ظالم لنفسه بتعريضه لعذاب الله أو وضعه ما خلق في غير ما خلق له ، والله منزّه عن وضع شيء في غير موضعه اللائق بحكمته .

الثاني : وأشار إليه بقوله : (وقد عرّف عباده) بإرسال الرسل وإنزال الكتب والتمكين من الاستدلال (ما طلب منهم من الإيمان به) ومكنهم لاختياره ؛ وخلق فيهم القدرة الصالحة له ولضده ، فأشار إلى منع كون العقاب على ما أراد ظمًا ومنع كون إرادة القبيح قبيحة مستنداً بأنه تصرف في ملكه تعالى بالحكمة والعدل مجازاة على سوء الاختيار ^(٣) [فيمن صرفه إلى المعصية بعد ما فضل عليهم بالتمكين من المعرفة والقدرة الكلية فكان ذلك مقتضى الحكمة .

وفيه إشارات :

الأولى : أن القضاء هنا بمعنى الإرادة المتعلقة بالأشياء كما في الحواشي العصامية وغيرها وإليه أشار بربط الدليل بقوله : وإذا أراد من عبد أن يكفر لا يقال أساء وظلم ، وسيصرّح بأن له معنيين آخرين هما : الأمر والخلق .

الثانية : أن ما قضاه الله وشاءه كان ، وما لم يشأ لم يكن كما هو المروى عنه عليه الصلاة والسلام ، وانعقد الإجماع على إطلاقه ، وإليه أشار بقوله : لا يستطيع أحد أن يجري

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « خ ، ا ، ب » .

(٢) في الحبرية ونسخة الدار رقم ٢٢٤ بعد قوله : « سوء الاختيار » ، « العبارة الآتية » :

[وليس بجيبغ غاية الأمر أنه قد يغنى علينا جهة حسنه] اهـ .

في ملك الله ما لم يقض ، أى لم تتعلق به مشيئته ، والأول دليل الثانى لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا : كل ما لم يكن لم يشأ الله ولم يقضه ، والثانى دليل الأول لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا : كل ما كان فقد شاء الله وقضاه كما فى شرح المقاصد .

الثالثة : أن الظلم المنقضى عنه تعالى بمعنى وضع الشيء فى غير موضعه بالنسبة إلى حكمته ، وإليه أشار هنا بنفسه وتعليقه بقوله ، وقد عرف عباده ما طلب منهم ، فلم ينقصهم التمكن من المعرفة ، والقدرة الكافية ، وإنما أراد الكفر وخصه لمن اختاره مجازاة على سوء اختياره فكان فى موضعه ومقتضى حكمته ، وصرح فى فصل نفي زيادة الإيمان ونقصانه بأنه إنما يكون الظلم بنقص حتمهم الذى ثبت لهم بمقتضى وعده من فضله ، فهو منزّه عنه لكونه مخالفاً لحكمته ، وفيه خلاف للأشاعرة والمعتزلة كما سيأتى بيانه^(١) .

وقد جرى فيه مناظرة بين القاضى عبد الجبار الهمداني والأستاذ أبي إسحاق الإسفرايينى ، فقال عبد الجبار معترضاً له : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، ففهم الأستاذ أنه يريد عن خلقها ، وأنها كلمة حق أريد بها باطل ، فقال : سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء ، فقال عبد الجبار : أفيريد ربنا أن يعصى ؟ فقال الأستاذ : أفيعصى ربنا قهراً ؟ فقال عبد الجبار : أفرأيت إن منعنى الهدى ، وقضى على بالردى ، أحسن إلى أم أساء ؟ فقال الأستاذ : إن منعك مالك فقد أساء ، وإن منعك ماله فيختص برحمته من يشاء ، فسكت عبد الجبار ، كما فى التقريب شرح عقيدة أبي زيد ، وسيأتى تحقيقه .

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من : خ ، ونسخى الدار .

فصل (١)

في تحقيق صفة الكلام

(قال في الفقه الأكبر والوصية : والقرآن) أى المعنى القائم بذاته تعالى كما
يعنه بقوله : (كلام الله) وصفته الأزلية (غير مخلوق) أى غير موجد عن عدم
لتنزه صفاته تعالى عن الحدوث الزمانى وسبق عدم (ووحيه) بإلقاء ما يدل عليه

(١) ههنا اضطربت النسخ واختلفت اختلافا شديدا حتى كدنا نرى أنفسنا أمام كتابين مختلفين لا يمت
أحدهما للآخر بصلة ؛ وهذا ما انفردت به نسخنا العروسي والزكية عن نسختي الدار والخيرية .
وقد أثبتناه في التعليق لنعطى القارى الكريم صورة صادقة عن مختلف نسخ الكتاب .

فصل

في تحقيق صفة الكلام

(قال في الفقه الأكبر : ويتكلم) أى يستمر كلامه كمدل الصيغة على الاستمرار ، وأفاده المقام ، وسيصرح
به (لا كلامنا) وفيه إشارة إلى أن كونه تعالى متكلماً مما علم بالضرورة الدينية ، وإليه أشار بالسوق مساق
الثابت من الضروريات ، وذلك لاجتماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلماً وتواتر نقل ذلك عنهم .
ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء لجواز إرسال الرسل بأن
يخلق الله فيهم علماً ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ أحكامه ، ويصدقهم بخلق المعجزة حال تهديهم
فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ، ثم يثبت الكلام بقولهم ؛ كما في شرح العقائد العضدية
وغيره ؛ وبين مخالفة كلامه تعالى لكلام المخلوقين بقوله : (نحن نتكلم) في كلامنا الحسى (بالآلات من
الخارج) المهدودة والمضلات المحدودة والحروف المترتبة في الوجود والأنفاظ المتعاقبة ، والله تعالى متكلم بما
ذكره الله في الأزل بلا آلة لتنزه ذاته عن الفصور والاحتياج إلى الآلة ، فيثبت له تعالى بلا آلة ما لا يحصل لنا
إلا بها ؛ ولا حرف لتنزهه عن الصوت وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها ، فلو تألف كلامه من الحروف لزم
الحدوث ضرورة توقف الحروف المقطعات على التوجات المتعاقبات ، وفيه إشارات : —

الأولى : أن كلامه القائم به خلاف كلام المخلوقين وإليه أشار بقوله : يتكلم لا كلامنا .

الثانية : أنه القائم بالنفس المستمر الذى لا يتغير باختلاف الألسنة الفاير للعلم والارادة ، وإليه أشار
بقوله : متكلم بلا آلة ولا حرف ، فإن الله تعالى أمر أباهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن ، وامتناع إرادته
لما يخالف علمه كما في المصباح لليضاعى واختاره جمهور المتريدية والأشعرية ، وقد ذكروا في الفرق
وجوهاً آخر :

الأول : أن المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم ، إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه أو يشك
فيه ، والذى هو الأمر غير الإرادة ؛ لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريد كالتحيز لعبده هل يطيعه أم لا ؟
وكالمعذر من ضرب عبده بعصيانه يأمره بما لا يريد ، كما في المواقف وغيره ، ويرد عليه أنه مع كونه
وجدانياً وقياساً للغائب على الشاهد ليس فيه إلا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته ، وبمجرد صيغة الأمر
من غير تحقق حقيقته ، وأنه لو لم يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريد لا يعذر في ضربه إذ لا وجه للضرب
حين العمل على وفق لإرادته .

الذاتي : أن الكلام النفسي لابد وأن يكون مع قصد الخطاب ، لما مع النفس أو مع الغير دون العلم فإنه لا يكون فيه قصد خطاب ، ولو كان لصار كلاماً كما في الصحائف .

الثالث : الفرق بقيام المعنى بالذات بشرط إرادة تركيب عبارات تدل عليه كما في التعديل ، ويرد عليهما أنه يرجع إلى العلم مع إرادة الخطاب والتركيب ولا يكون صفة مستقلة كما هو المذهب .

الثالثة : الرد على المعتزلة القائلين بأن كلامه تعالى ما خلقه في جسم من اللوح المحفوظ ، أو جبريل ، أو الرسول من الكلام اللفظي المرتب الحروف والمتعاقب الكلمات النافين للكلام النفسي .

الرابعة : الرد على الحشوية القائلين بأن الكلام هو اللفظي ، وهو قديم مع ترتب الحروف ، وتعاقب الكلمات قائم بذاته تعالى .

الخامسة : الرد على الكرامية القائلين بأن الكلام هو اللفظي ، وهو حادث قائم بذاته تعالى . وبيان المرام : أن في المقام قياسين متعارضين النتيجة وهما كلام الله صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلام الله قديم ، وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلام الله حادث ، فاضطر طوائف المتكلمين إلى القدح في أحد القياسين ضرورة امتناع حقيقة القیضين ؛ لأن المراد بالكلام في الصغرى ما كان الله به متكلماً ، فالنافاة ليست منتفية بين النتيجة كما ظن ، فنحن كل طائفة بعض المقدمات .

أما أهل السنة من السائريدية والأشعرية ؛ فنعموا صغرى القياس الثاني ، وهو أن كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود ، وأثبتوا الكلام النفسي لكونهم اختلفوا في تعيينه ؛ ففي مختصر المنتهى في مبحث الأدلة الشرعية وفصول البدائع في أوائله والتحرير في الباب الثاني أنه النسبة المعلومة بين المفردين القائمة بالمتكلم ؛ والتحقيق فيه ما في التعديل أنا إذا تكلمنا فهناك حروف وأصوات ومعنى وضعت له ، ويسمى كلام النفس كالطلب وإيقاع النسبة الخبرية وإذا إنشاء أيضاً مع أن الطلب من الله تعالى يرجع إلى الخبر بوصول الثواب أو العقاب ؛ فعنى الأمر الإيماني أنه إن فعل يصل إليه الثواب ، وإن ترك يصل إليه العقاب ؛ ومعنى النهي التحريمي أنه إن فعل يصل إليه العقاب ، وكلام النفس غير العلم ، أما في الإنشاءات فظاهر ، وأما في الإخبارات فلأن إيقاع النسبة غير إدراكها وعنه يتدفع ما في الشرح العلاني للتجريد في مبحث الكيفيات أن الأشاعرة يقولون : إن نسبة أحد طرفي الخبر إلى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لأن المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه ، وإن المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريد كالتحيز لعبده هل يطعمه أم لا ، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيان ، فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ؛ ليظهر عذره عند من يلومه ، واعترض عليه بأن الوجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته ، إذ لا طلب فيهما أصلاً فلا إرادة قطعاً ، ومثل ذلك يمكن أن يقال في النهي استدلالاً واعتراضاً فيقال : المعنى النفسي الذي في النهي هو غير كراهته لأنه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريد في صورتي الاختبار والاعتذار ؛ ويعترض بأنه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط ، وفيه أن المعنى النفسي الذي يدعون القيام بنفس المتكلم ومغايرة العلم في صورة الإخبار عما لا يعلمه هو إدراك مدلول الخبر أعني في الذهن مطلقاً ، وقال أكثر المتقدمين منهم هو المعاني المدولة والعبارات من غير أصوات ، ومن غير ترتيب في الوجود ؛ فإن ذلك إنما هو في اللفظ لعدم مساعدة الآلة على التلفظ دفعة [والأصوات] غير داخلة في حقيقة الكلام ، وأن دلائل الحدوث محمولة على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام في الوجود دون حقيقة الكلام جما بين الأدلة ، قال في فصول البدائع في بيان كون الأدلة راجعة إلى الكلام النفسي : قيل ترجع إلى كلام الله تعالى القديم قائم بذاته تعالى « إن الحكم إلا لله » ، وهو مدلول الكلام اللفظي إن لم تكن

الحروف قديمة كما اختاره المتأخرون ، واللفظي الحاصل في النفس إن كانت كما عليه المتقدمون قولاً بأن الضرورى حدوثه التللفظ لا اللفظ ، واختاره جمهور الخبالة ، ولصاحب المواقف كلام في بيان ذلك الكلام في مقالة مفردة محصله : أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ والأخرى على الأمر القائم بالغير ؛ فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده ، وهو القديم عنده ؛ وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن اللفظ حادث على مذهبه أيضاً لكنه ليس كلامه حقيقة ، وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إنكار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة ، وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى ، وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه حقيقة ، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية ، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى ، فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى ، وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور .

وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ، وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة ومتعاقبة ، فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو فى التللفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث ، والأدلة : الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جمعاً بين الأدلة ، وهذا المعنى اتدى ذكرنا وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته ، وقال السيد السند هذا المحصل الكلام للشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى « بنهاية الإقدام » ، ولا شك فى أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة ، وقال بعض المحققين ليس معناه أنه ليس بين أجزائه ترتيب وضعى وهيئة تأليفية ، كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة ؟ والكلمة بدونه لا تكون كلاماً ، والدلالة على المعانى الوضعية والزايما الخطائية لا يتم بدونه ، بل معناه أنه ليس بينها ترتيب فى الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض كما فى القراءة ، فإنه لا يمكنه أن يتلفظ ببعض الحروف مالم يفرغ من بعضها لعدم مساعدة الآلات للتلفظ بجميع الحروف معاً بخلاف وجودها فى ذات البارئ تعالى ، فإن وجود جميعها هناك معاً لازم لذاته تعالى دائم بدوامه ، فلا يلزم حدوث شئ منها ، ومما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود الألفاظ فى نفس الحافظ ، فإن جميع الحروف بهيئتها التأليفية المعارضة لموادها ومركباتها المحفوظة فى نفسه مجتمعة الوجود فيها ، ليس وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه ، وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط ، والحركة بمعنى القطع والفرق بأن وجود الحروف على هذا الوجه فى ذاته كالوجود العينى ، وفى نفس الحافظ كالوجود الظلى الخيالى لا يضر ، إذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لإثباته بطريق التمثيل فبطل ما يتوهم من أنه إذا لم يكن ترتيب لا يبق فرق بين ملم ولمع ونظائرهما ، وما ذكره صاحب المقاصد من أن قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وإن كان غير مرتب الأجزاء كحرف واحد مثلاً ، فإن أراد أن كيفية قيامه به غير معقولة لنا فالكلام فيه ، وإن أراد أنه لا يجوز ذلك عقلاً فلا يخفى فسادة فإنه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى ؟ لا بد لنفى ذلك من دليل ، وقوله فى شرح النسخة : ونحن لا نتعلل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلى آخره مسلم لكن يضر (١) فى المقصود والظاهر أن الشارح فهم من نفى الترتيب بين الأجزاء نفى الترتيب الوضعى والهيئة التأليفية ، وذلك باطل قطعاً ، إذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية أو ذوقية بل المقصود منها نفى تعاقبها فى الوجود كما عرفت ، وقد استشكل عليه أيضاً بأن القرآن إن كان اسماً لخصوص الألفاظ القديمة يلزم أن لا يكون المنقول بين دفتى المصحف والمقروء

بالألسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله ، وإن جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها ، وهذا الإشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل ، إذ لم ينكر أحد كون لفظ القرآن موضوعا بإزاء اللفظ المظوم فالترديد عائد بشقيه . وقد أجب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله فيه ، وما يقرؤه كل أحد مثله لاعتينه ، واختار صاحب المقاصد أنه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا ، وكل ما يقرؤه قارى نفسه لامثله ، وكذا الحكم في كل شعر وكتاب نسب إلى مؤلفه وما ذكر من أنه يلزم صحة نفيه عن ذلك إن أريد صدق سلبه ، فاللازمة ممنوعة إذ لا يصح سلب النوع عن فرد ، وإن أريد سلب كون لفظ القرآن موضوعا بإزائه لخصوصه أو سلب كون معنى القرآن نفسه فبطالانه ممنوع ؛ كما أن لفظ الإنسان غير موضوع بإزاء زيد ، وليس مسماه أعني ماهية الإنسان نفس زيد ؛ ولما كان وجود جميع الكلمات على الوجه المذكور لازما لذاته تعالى دائما بدوامه لم يكن مجانسا لصفات المخلوقات ، ولم يكن النسخ فيها إلا بمعنى عدم وجوب الامثال بدلولها فلا ينافي قدم الملفوظ كما في حواشي الجديدة القرباغية .

وتحقيقه ما في أوائل الكاشف شرح الحصول للعلامة الأصفهاني أنه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم بل انقطاع تعلقه بالكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل ، فإذا طرأ العجز أو الجنون زال التعلق فإذا عاد عاد التعلق ، أو نقول : إنما يمنع نسخ الكلام القديم إذا كان النسخ عبارة عن رفع الحكم البات ، أما إذا كان عبارة عن بيان انتهاء الحكم فلا امتناع ، والناسخ إنما يجب تأخر وروده عن المنسوخ وذلك يرجع إلى اللفظ أي الدال المرتب وهو حادث ، وإذا تحققت المرام عرفت اندفاع كثير من اعتراضات المقام .

الأول : أن مذهب الشيخ في رواية أن كلامه تعالى واحد وليس بأمر ولا نهى ولا خير وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق ، وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي ، وإنما يصح تطبيقها على المعاني القابلة للفظ بضرب من التكلف .

والثاني : أن كون المروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يقضى إلى كون الأصوات مع كونها أعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة ، وهو سفسطة من قبيل أن يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها .

والثالث : أنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارى من الألفاظ ، وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول : هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الألفاظ ، وإن لم يوجب وكان ما يقوم بالقارى وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة ، والفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقة تعالى مجانسا لصفات المخلوقات .

والرابع : أن لزوم ما ذكره من المفاصد مسلم ، فإن تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر ، أما إذا اعتقد أنه ليس من كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى ، فلا يجوز تكفيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة ماخلا العضد وموافقيه ، وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة إنما هو بمعنى كونه ، دالا على ماهو كلام الله تعالى حقيقة لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى ، وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين مع أنه خلاف ما يقوله عن الأصحاب ، وكيف يزعم أن هذا الجمل الفقير من الأشاعرة أنكروا ماهو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم ، حاشاكم عن ذلك .

والخامس : أن الأدلة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع إلى الملفوظ ، كيف وبعضها مما

لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كالذى نسخ حكمه وبقي تلاوته كما في شرح العقائد العضدية .
والتحقيق فيه ما ذكره بعض الأجلة من التأخرين : أنه المعانى المعلومة والكلمات التى ذكرها ورتبها
الله تعالى في علمه الأزلى بصفته الأزلية التى هي مبدأ تأليفها وترتيبها ، وهو مرجع ما قال أئمتنا إن كلامه
النفسي ما ذكره الله في الأزل ، ومرجع ما قال بعض المحققين : الأولى في تعريفه أن الكلام النفسى هو
الصورة العلمية للكلام ، وهى الكلمات المترتبة في العلم ، ومرجع ما قال بعضهم الحق وجود الطرفين
في النفسى بنفسهما لاتصافهما بالكلام المركب من الطرفين ، وقيام الكل يقتضى قيام الجزء أى النسبة ،
فإن قيام كل من المتبئين ، والنسبة في النفس بل في إيقاعها أيضا إنما يتحقق بذلك ، وقد شاع إطلاق
الكلام عليه عند البلغاء قال :

إن الكلام لفي الفؤاد . . البيت

وفي التبريل : « ويقولون في أنفسهم » . قال الإمام أبو المعين في التبصرة ، وحيد الدين البخارى في فوائد
البداية : إن المتكلم بالكلام الظاهرى لابد أن يدبره في نفسه أولا : وذلك التدبير منه كلام باطنى ، وهو
مناف للسكوت الباطنى الذى هو عدم ذلك التدبير ؛ فكلامه تعالى هو المعانى والكلمات التى رتبها الله في علمه
الأزلى بصفته الأزلية التى هي مبدأ تأليفها وتركيبها ؛ كما أن كلامنا هو الكلمات التى رتبناها في خيالنا ،
وهذه الصفة قديمة ، وتلك الكلمات المترتبة في العلم أزلية أيضا ، ولا يلزم أن يكون جميع الكلمات
كذلك فإنه ليس كلام الله إلا ما رتب به نفسه من غير واسطة ، والترتب العلمى لا يستلزم التعاقب بينها حتى
يلزم حدوثها ، وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجى ، وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى ، ولا يلزم
عليه كون تلك الصفة هي القدرة ، ولا كون تلك الكلمات من جزئيات العلم ، ولا إطلاق المشتق بدون مبدئه ،
إذ القدرة تتعلق بالممكنات على وجه صحة الصدور والترك بخلاف تلك الصفة ؛ والكلمات باعتبار ترتيبها
في العلم الأزلى بتلك الصفة غيرها باعتبار تعلق العلم بها وكونها من جزئياته ؛ فإن كلام الغير معلوم لنا فقد
تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا ، وكذا كلامه تعالى وكونها مترتبة في علمه تعالى بمعنى أنها
في الوجود العلمى بحيث إذا وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض ؛ كما أن الممكنات المترتبة
للتعاقب وغيرها كذلك ، كما أشار إليه المحقق الدوائى بقوله : ولما كان علمه تعالى واحداً محيطاً
بجميع المعلومات كذلك كلامه أيضا واحد مشتمل على أقسام :

وأما الحشوية من المحدثين والحنابلة فتعوا كبرى القياس الثانى ، وهى أن كل ما هو مؤلف من حروف
وأصوات مترتبة فهو حادث ، وذهبوا إلى أن كلامه تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة ، وأنها قديمة
قائمة بذاته تعالى .

وأما المعتزلة فتعوا صغرى القياس الأول ، وهى أن كلام الله صفة له ، وذهبوا إلى أن كلامه تعالى
مؤلف من أصوات وحروف مترتبة ، وهو قائم بغيره تعالى ، وأن معنى كونه تعالى متكلماً كونه موجوداً
لتلك الحروف والأصوات في جسم كاللوح المحفوظ ، أو جبريل ، أو النبي ، أو غيرها كشجرة موسى على
نبينا وعليه الصلاة والسلام ، وأن الكلام النفسى غير ثابت لأنه غير معقول .

وأما الكرامية فتعوا كبرى القياس الأول ، وذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلف من الحروف
والأصوات الحادثة ، وقائمة بذاته تعالى شأنه ، ويلزم على ما هو ظاهر كلام جمهور الأشاعرة كون الألفاظ
والحروف ليست كلام الله تعالى شأنه بل هي معانيها ، وعلى مذهب المتقدمين وظاهر ما أول به الفاضى عضد
الدين كلام الأشعرى كون الأصوات مع كونها من الأعراض السيالة قديمة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب

بواسطة جبريل (وتنزيله) بتنزيل مايدل عليه من الكلام الحسى بواسطة نزول حامله (على رسول الله) المبتدأ نزوله بقوله : « اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ^(١) » ، والمختتم بقوله : « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ^(٢) » كما ذهب إليه الجمهور .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن المراد بقوله : القرآن كلام الله غير مخلوق أن معناه كذا ، وبقوله ووحيه وتنزيله أنه تعالى أظهر تركيا عربيا يدل عليه في اللوح المحفوظ ، وهو موجود أثبت فيه صورة الكائنات وأحكامها ، ثم أنزل إلى السماء الدنيا ، ثم نزل به الروح الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم على حسب الوقائع في ثلاث وعشرين سنة ، ثم أمره بوضع كل آية عقيب ما قبلها كما في التعديل وغيره ، وقد تجميع ثلاث مرات :

الأولى : بحضرته عليه الصلاة والسلام ، فقد صح عن زيد بن ثابت « كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن في الرقاع » أى يؤلفون ما نزل من الآيات المفرقة ويجمعونها في سورها بإشارته عليه الصلاة والسلام قاله البيهقي ، ومن ثمة قال الخطابي : كتب القرآن كله في عهده عليه الصلاة والسلام لكنه كان غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور .

والترتب فيما لقصور الآلة ، وهو يؤدي إلى سفسطة ظاهرة ، وعلى مذهب المعتزلة كون كلامه تعالى لفظاً قائماً بغيره .

وعلى مذهب الكرامية كونه تعالى عملاً للحوادث ، وعلى مذهب حشوية الحنابلة قدم الحروف والأصوات مع بداهة تعاقبها وتجدها ، ولا يلزم على الآخر شئ من ذلك ، ولا مارتبه على جمهور الأشاعرة من المخذورات ، فإن المتحدى به حيثئذ يكون كلام الله تعالى ، وإنكار كون ما بين الدفين كلام الله تعالى يكون كالإنكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن ، إذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى إلا أن ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي كما في العضدية .

وإذا تحققت ما لخصناه في المرام عرفت اندفاع وجوه اعتراض في المقام :

أحدها : أنه إطلاق للمشتق بدون قيام مبدأ الاشتقاق ، لأن الكلمات المؤلفة لم تقم به تعالى وإن كان علمه بها قائماً به .

الثاني : أن المعتزلة لم ينازعوا في أزلية الأشياء باعتبار الوجود في علمه تعالى فلا يمتاز عنهم بما ذكر .

الثالث : أنها ترجع إلى العلم أو القدرة لثلاث تزايد الصفات .

الرابع : أنه يستلزم التمايز العلمي بالأشياء المستلزم لعدم تناهيها بحسب العلم ، ولما لم يكن هناك عبرة بكلام الحشوية والكرامية لكونه في مقابلة الضرورة فيبقى النزاع بين أهل السنة والمعتزلة ، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه ، وأن القرآن هو النفسى أو الحسى المؤلف من الحروف المترتبة ، ولا فلا نزاع لأهل السنة في حدوث الكلام المرتب الحسى ، ولا لهم في قدم النفسى لو ثبت عندهم ، وأشار الإمام إلى إثباته .

والثانية : بحضرة أبي بكر رضى الله تعالى عنه لما رأى عمر رضى الله تعالى عنه ذلك ، ومن ثمة ورد أنه أول من جمعه ، أى أشار بجمعه وواقفه أبو بكر فأمر زيدا بجمعه ، فجمعه فى صحف كانت عند أبي بكر ، ثم عند عمر ، ثم عند بنته حفصة أم المؤمنين ، ومن ثمة صح عن على رضى الله عنه : « أول من جمع كتاب الله أبو بكر » .
وما روى عنه أنه جمعه : فهو حفظه فى صدره .

والثالثة : بحضرة عثمان رضى الله تعالى عنه مرتباً له على السور كما فى شرح المشكاة للعلامة الهيثمى رحمه الله .

الثانية : أنه ليس المراد به المدلولات اللغوية من الجواهر والأعراض ، كنوح ورسالته ، وموسى ومقاتله ، بل ما يفهم من العبارات من المعنى المعلوم لتلك المدلولات ، وإليه أشار بقوله : ومعناه مفهوم هذه الأشياء ولم يقل مدلولها ، فى الإرشاد للإمام الرستغفنى والتبصرة للإمام النسفى أن جملة الجواب أن هذه العبارات مخلوقة وهى دلالات على المعانى اللغوية ، والأشخاص وأحوالها ، كموسى وكلامه ، وشخص فرعون وعزته ، وما تفوّ به يوسف وإخوته ، وإلقائهم إياه فى الحب وغير ذلك ، وهذا كله مخلوق ، وهى أيضاً دلالات على ذكر الله تعالى إياها فى الأزل وإخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه .

وفى الأربعين للإمام الرازى أنه ثبت بالتواتر الظاهر من جميع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام ، أنه تعالى أمر عباده بكذا ، ونهاهم عن كذا ، وأخبرهم بكذا ؛ ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وجب القطع بكونه تعالى آمراً وناهياً ونخبراً .

إذا ثبت هذا فنقول : هذا الأمر والنهى والخبر ، إما أن يكون من باب الألفاظ والعبارات ، وإما أن يكون من باب الحقائق والمعانى ، فإن كان الأول فتلك الألفاظ والعبارات لا بد وأن تكون دالة على المعانى والمدلولات ، فمدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى ، إما أن يكون هو الإرادات والاعتقادات ، وإما أن يكون معنى مغايراً لها ، لا جائز أن تكون تلك المعانى هو الإرادات والاعتقادات ، لأننا قد بينا أن الأمر قد يوجد بدون الاعتقاد ، فثبت أن مدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى معنى وراء الإرادات والاعتقادات ، فثبت أنه تعالى موصوف بمعنى حقيقى هو مدلول قوله : « افعَل » وهو مغاير

لإرادته ، وأنه تعالى موصوف بمعنى حقيقى هو مدلول قوله : « الحمد لله » ، وهو مغاير لعلفه ، ونحن نسمى ذلك المعنى بالأمر الحقيقى ، والخبر الحقيقى وهو المطلوب .

الثالثة : أنه يطلق أيضاً على الحسى الدالّ عليه فيكون منقولاً عرفاً حتى لو استعمل بحسب الوضع الثانى فى المعنى الأول كان مجازاً ، كما أن استعماله بحسب الوضع الأول فى المعنى الثانى مجاز لكونهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركاً نظراً إلى اشتراك أهل الاستعمال فى وضعيه ، ومن ههنا يتوهم أنه مشترك كما فى الحواشى الكستلية للنسفية ، وإليه أشار بقوله : « ووحيه وتنزيله » ، مع قوله : قائم بذاته تعالى .

الرابعة : أنه نزل مدرجاً على حسب الوقائع ، وإليه أشار بقوله : وتنزيله لأنه الإنزال مفرداً كما فى المفردات ، فإنه تعالى أظهر تركيباً عربياً يدل عليه فى اللوح المحفوظ ، وهو موجود أثبت فيه صور الكائنات وأحكامها ، ثم أنزل إلى سماء الدنيا ، ثم نزل به الروح الأمين على محمد عليه الصلاة والسلام على حسب الوقائع فى ثلاث وعشرين سنة ، ثم أمره بوضع كل آية عتيب ما قبلها كما فى التعديل وغيره .

الخامسة^(١) : أن إطلاقه عليه أيضاً ليس مجرد الدلالة لأن له اختصاصاً آخر بالله تعالى ؛ وهو أنه تعالى أوحاه تركيباً عربياً معجزاً ، وأنشأه إنشاءً عجيباً موجزاً بحروف وأصوات فى لسان جبريل ، ونزله بنزوله على رسوله كما فى شرح المقاصد ، وإليه أشار بوحيه وتنزيله . السادسة : أنه اسم له أيضاً من حيث خصوص التأليف لامن حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ، ويكون ما يقرؤه القارى نفسه لأمثله على ما هو الأصح كما فى شرح المقاصد ، وإليه أشار بقوله : وكلامه تعالى مقروء محفوظ من غير مزائلة عنه تعالى ، حيث أطلق الكلام عليه بلا تعيين محله .

السابعة^(٢) : الرد على الممتزلة والتجارية القائلين بحدوث الكلام وعدم قيامه بذات الله العلام ، المتمسكين فيه بوجوه :

الوجه الأول : أنه علم بالضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وسلم أن القرآن هو هذا الكلام المنتظم من الحروف المسموعة ، المفتتح بالتحميد ، الختم بالاستعاذة ، المقروء

(١) فى نسخة الدار رقم « أ » [الثانية] .

(٢) فى نسخة الدار « أ » ، ب » ، والخيرة : [الثالثة] .

بالألسنة ، المحفوظ في القلوب ، المنقول إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً ، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة ، وأشار إلى الجواب عنه بقوله : (وهو صفته) القائمة بذاته تعالى (على التحقيق) غير زائل عنه ؛ لأن معنى المتكلم من قام به الكلام ، والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى ، وقد شاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام على القائم بالنفس ، الذي يجده كل من أمر أو نهى أو أخبر مغايراً للعلم والإرادة ، فتعين هذا إذ لا ثالث .

وله وجودات أربع بحسب نفسه ، وبحسب دواله : وجود في الخارج وجوداً حقيقياً وإليه أشار بقوله : صفته على التحقيق إذ التحقيق للحقيقة . ووجود في الأذهان . ووجود في العبارة . ووجود في الكتابة وجوداً مجازياً فيها عند الجمهور كما في الحواشي النسفية لعصام الدين . ولما كانت الكتابة تدل على العبارة ، وهي على ما في الأذهان ، وهو على ما في الأعيان ، أشار إلى الأول بقوله : (مكتوب) أى مجموع بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة ، لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية (في المصاحف) أى ما جمع فيه الوحي المتلو ، وهذا المفهوم مغاير لمفهوم القرآن وإن اتحدا ما صدقا فلا محذور ، وأشار إلى الثانى بقوله : (مقروء بالألسنة) أى بحروفه وكلماته المسموعة المنطوقة ، وأشار إلى الثالث بقوله : (محفوظ) أى بالألفاظ الخيلة (في الصدور) أى فيما يحل فيها من القلوب ، وأشار إلى كون إطلاق القرآن وكلام الله على المكتوب المقروء المحفوظ بطريق المجاز ، وكون الموجودات المذكورة مجازية بدون التحقق والحلول بقوله : (غير حالٍ فيها) أى مع ذلك ليس حقيقة حالاً في المصاحف وفي الألسنة والصدور . فأشار إلى الجواب بأن كلام الله تعالى معنى قائم بذاته ، وإنما يلفظ ويسمع بالنظم الدالّ عليه ، ويحفظ بالنظم الخيل ، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه من غير حلول حقيقته فيها كما يقال النار جوهر محرق ، يذكر باللفظ ، ويكتب بالقلم ، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً ، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قوله القرآن غير مخلوق ، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج ، وحيث يوصف بما هو من لوازم الخلق والمحدثات ، يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن ، أو الخيلة كما في قولنا حفظت القرآن ، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ، وإن إطلاق

القرآن وكلام الله على هذا المؤلف الحادث بطريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرة الحقائق عند العامة ، وهو لا يدل على نفي الكلام النفسى القائم به تعالى ، وضمنه الرد على الحشوية القائلين بأن الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله ، وأن المرئى من أسطر الكتاب ، والمسموع من أصوات القراء نفس كلام الله كما فى شرح المقاصد ، مشيراً إلى بطلانه بالضرورة بقوله (والخبر والكاغد والكتابة والقراءة مخلوقة) أى موجودة بعد العدم بإيجاد الله تعالى (لأنها أفعال العباد) وصادرة عنهم كسباً ، وكذا الرد على من قال بحدوث كلامه القائم به تعالى كالكرامية ، مشيراً إلى بطلانه لاستلزامه النقص ومحلية الحوادث بقوله : (فمن قال بأن كلام الله) القائم به (مخلوق) موجد بعد العدم من الكرامية دون المعتزلة والنجارية لعدم قولهم بقيام الكلام بذاته تعالى (فهو كافر بالله العظيم) ففرع على كونه صفة على التحقيق الحكم بكفر من قال بأن كلامه القائم به محدث مخلوق كما أشار إليه بعنوان كلام الله ، وصرح بذلك صاحب الكشف والتقرير وصاحب المقاصد ، وعليه حمل قول أبى يوسف : ناظرت أبا حنيفة فى خلق القرآن ستة أشهر ، فاتفق رأيى ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر كما فى شروح البردوى . وامل امتداد المناظرة ليتضح كون القول بخلقه انكاراً لما هو من الضروريات الدينية ، وهو تنزعه تعالى عن النقائص لأن الإكفار إنما هو فى الضروريات كما أشار إليه الإمام فى مواضع ، واختاره الجمهور كما مر .

وفى لباب التفاسير : فى قوله تعالى : « وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ^(١) » أنه سئل الإمام أحمد بن حنبل عن يقول القرآن مخلوق فقال هو كافر ، وتلا الآية ثم قال : القرآن من علم الله تعالى ، فمن زعم أنه مخلوق فقد كفر ، ونقل القاضى أبو بكر الباقلانى عن الأشعرى : إكفار من زعم أن كلام الله مخلوق . وقال الأستاذ أبو إسحق الاسفرايينى فى الموجز : من قال إن القرآن مخلوق فهو كافر كما فى شرح الإرشاد للإمام أبى قاسم الأنصارى ، وأشار إلى تعليقه بأنه قول بما هو نقص صريح وإنكار اعظمته تعالى ، أى اتصافه بجميع صفات الكمال ،

وانتفاء صفات النقص عنه تعالى بترتيب الحكم في الموصوف بالعظمة ، أما كونه قولاً بالنقص في صفاته تعالى عنه ، فلأن الكلام لو كان حادثاً وهو من صفات الكمال اتفاقاً كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصاً بالضرورة وقد خلا عنه قبل حدوثه ؛ وأما كونه إنكاراً لعظمته ونسبة للنقص إلى ذاته تعالى شأنه ، فلأنه يستلزم احتياج الواجب فيه إلى منفصل فلا يكون واجباً من جميع الجهات ، والله تعالى هو العظيم المتصف بصفات الكمال ، المنزه عن الاحتياج والنقص ، واختار الشافعي ما ذكره الإمام نقله أبو القاسم بن عساكر وغيره كما مر ، وتجويز حمله على اليمين كما ظن تفويت لتمام المرام ، وحمل للكلام على ما لا تنساق إليه الأفهام ، وحمل الكفر على كفران النعمة لا الخروج عن الملة كما ظن خروج عن فهم المقام المصرح به في كتب الأئمة الأعلام .

الوجه الثاني : ما اشتهر وثبت بالنص والإجماع من خواص القرآن من كونه ذكراً لقوله تعالى : « وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ »^(١) « وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٌ »^(٢) وكونه عربياً لقوله : « إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا »^(٣) والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ، وكونه مفصلاً إلى الآيات والصور لقوله : « أَحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ »^(٤) وكونه قابلاً للنسخ منزلاً على النبي عليه الصلاة والسلام ، فإن ذلك إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث لامتناع ذلك على المعنى القائم بذاته تعالى عنكم ، واللفظ وإن كان عرضاً لا يزول عن محله ، لكنه قد ينزل بنزول الجسم الحامل له كما في شرح المقاصد ، وأشار إلى جوابه بالحل بقوله (والحروف والكلمات والآيات دلالات القرآن) النفسى القائم به تعالى (الحاجة العباد إليها) في التبليغ وفهم معناه (والله سبحانه معبود) أى مستحق للعبادة ، واجب الوجود ، كامل في الذات والصفات (لا يزال عما كان) ولا ينفك عنه صفات الكمال لأن الانفكاك مستلزم للنقصان (وكلامه تعالى مقروء ومحفوظ من غير مزيلة عنه تعالى) فأشار إلى الجواب بأن الكلام والقرآن قد يطلق على المنتظم من الحروف والكلمات والآيات والصور والغايات^(٥) ، العربي المنزل على الرسول ، المقروء ، المسموع المحفوظ إلى آخر الخواص لكونها دلالات القرآن ، وجعله موصوفاً بهذه الصفات إنما هو باعتبار ذلك

(١) سورة الأنبياء آية ٥٠ (٢) سورة الشعراء آية ٥ (٣) سورة يوسف عليه السلام آية ٢

(٤) سورة هود آية ١ (٥) هكذا الأصول التي بأيدينا ، ولعلها « العبارات » .

(١٢ — إشارات المرام)

المعنى وهذا لا يدل على نفي الكلام النفسى ؛ وإنه أيضا قد يوصف بما هو من صفات الأصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للدلول بصفاته الدالة عليه ، وإليه أشار بقوله «وكلامه مقروء محفوظ من غير مزايلة عنه» ، لأن إطلاق اسم المدلول على الدال وكذا إجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى كتاب وكتبته بيدي ، فسميت العبارات كلام الله لأنها دالة على كلامه القائم به لحاجة العباد إليها ، لأن معناه إنما يفهم بها ؛ وهو صفة واحدة قائمة بذاته تعالى من غير مزايلة منه ، فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن لأنه علمه بالغلبة ، وإن عبر عنه بالعبرية فهو تورا ، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل ، واختلاف العبارات لا يستلزم اختلاف الكلام وكذا المنزل ، إذ معنى الإنزال أن جبريل عليه السلام أدرك كلامه تعالى ثم نزل إلى الأرض وأفهم النبي عليه الصلاة والسلام مافهمه من غير نقل لذات الكلام لعدم انتقال الصفة ولاستلزام الانتقال والانفكاك للنقصان كما أشار إليه بقوله : والله معبود لا يزال كما كان .

الوجه الثالث : أن كلامه يشتمل على أمر ونهى وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك ؛ فلو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور ، والنهى بلا منهى ، والإخبار بلا سامع ، والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث ، لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس كما فى شرح الصحائف والمقاصد ، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله فيه (وما ذكره الله تعالى) بكلامه الأزلى نقلا عما تحقق فيما لا يزال (عن موسى عليه السلام وغيره) من الأنبياء والمؤمنين (وفرعون وإبليس لعنهما الله) وغيرهما من الكافرين (فإن ذلك كلام الله تعالى) الواجب البقاء والدوام كسائر صفاته تعالى (إخبارا عنهم) فى كلامه الأزلى كما دل عليه الذكر وعنوان كلام الله والمقابلة بالخلق (وأن كلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق) وعرض ليس له بقاء ، فأشار إلى الجواب بمنع لزوم العبث والسفه بالأمر بلا مأمور والإخبار بلا سامع والنداء ونحوه بلا مخاطب مستندا بأن الطلب ونحوه من الله تعالى يرجع إلى الخبر فى الأزلى ؛ فمعنى الأمر الإيجابى أنه إن فعل يستحق الثواب ، وإن ترك يستحق العقاب ، ومعنى النهى التحريمى بالعكس كما فى التعميل والأربعين . والنفسى معان معلومة ؛ فالخطاب مع المعلوم بالضرورة ، فجاز أن يكون الخطاب به مع مخاطب معلوم يوجد فى زمان آخر ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله ، وإنما يستفتح ذلك فى الكلام الحسى ،

إذ يجب فيه حضور المخاطب الحسى كما فى الصحائف والمقاصد وإليه أشار بقوله : وما ذكره الله عن موسى وغيره ، فإن ذلك كلام الله إخبارا عنهم ، فإن من ذكر عنه الكلام معلوم فى الأزل من غير وجوده فيه ، وإنما ذكره الله تعالى إخباراً فى الأزل ؛ وإليه أشار أيضا بالتعرض للإخبار فى مقام البيان واختاره الإمام الأشعرى كما فى المنافع للآمدى واختاره كثير من الأشاعرة خلافا لجمهورهم حيث ذهبوا إلى أن كلام الله تعالى فى الأزل كان أمرا ونهيا وخبرا كما فى الصحائف . وذهب بعضهم إلى انقسامه فى الأزل إلى الأقسام الخمسة كما فى المواقف وغيره ؛ وخلافا للإمام عبد الله بن سعيد القطان حيث ذهب إلى أنه فى الأزل واحد ؛ وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وإنما يصير أحدها فيما لا يزال ، فهى ليست أنواعا حقيقية للكلام حتى يرد أن الجنس لا يوجد إلا فى ضمن شيء من أنواعه ؛ بل هى أنواع اعتبارية تحصل فيه بسبب تعلقها بالأشياء ، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا واثن سلم انحصار الخطاب بالموجود فلا نسلم لزوم العبث فى أزلية الإخبار لأن إخبار الله تعالى واجب البقاء ؛ فيبقى إلى وجود المخاطبين ؛ فيصح الإخبار قبل السامع ولا يكوز عبثا ، بخلاف كلام العباد فإنه عرض لبقاء له فكان الخبر بلا سامع والأمر والنهى بلا مخاطب سفها وعبثا منهم كما فى التبصرة والتسيد وإليه أشار بأن كلام المخلوقين مخلوق : أى عرض ليس له بقاء مشيرا إلى الفرق المذكور ، فلما استمر الخطاب الأزلى إلى زمان وجود المعدوم صار بعد الوجود مخاطبا وترتب عليه الحكمة .

والعبث إنما يلزم لو خطب المعدوم وأمر فى حال عدمه كما فى شرح المقاصد .
الوجه الرابع : أن كلامه تعالى لو كان أزليا لزم الكذب فى إخباره لأن الإخبار بطريق المعنى كثير فيه ، مثلاً « إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا ^(١) » ، « وَقَالَ مُوسَى ^(٢) » إلى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ؛ ولا يتصور سبق على الأزل فتعين الكذب وهو محال عليه إجماعا لكونه نقضا اتفاقا كما فى شرح المواقف والمقاصد ، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله (وكلام الله تعالى قائم بذاته ، ومعناه) أى ما يعنى ويعبر به عنه (مفهوم هذه الأشياء) أى ما يفهم من الكلمات بواسطة المعانى اللغوية دون تلك المعانى المدلولة فإنها محدثة كما بينه بقوله (وكان الله متكلمًا) بما ذكره فى الأزل (و) الحال أنه (لم يكن كلم موسى) أى لم

يتعلق به ، فأشار إلى أنه لا يعنى بالكلام القائم بذاته تعالى المدلولات اللغوية من الجواهر والأعراض كنوح ورسالته وموسى ومقاتته بل مايدل عليه العبارات بواسطة تلك المعانى ، وهو : ما ذكره الله تعالى فى الأزل ، وقيل : النسب الكائنة بين المفردين القائمة بالذات المغايرة للعلم بها لتأصل ثبوتها ؛ ولذا تكون حيث لا خارجية كطلب الصلاة فى صلوا ولا إرادتها ، إذ قد لا تكون مرادة كما فى أوائل الطلب من فصول البدائع .

وفى التبصرة النسفية والإرشاد للامام الرُّسْتُغْفَنِى أن جملة الجواب : أن هذه العبارات مخلوقة وهى دلالات على المعانى اللغوية والأشخاص وأحوالها كموسى وكلامه ؛ وشخص فرعون وغرقه ، وما تفوّه به يوسف وإخوته ، وإقائهم فى الحب وغير ذلك ، وهذا كله مخلوق ، وهى أيضا دلالات على ذكر الله تعالى إياها فى الأزل ، وإخباره عنها ، وذلك هو المعنى بكلامه ، فأشار إلى الجواب بمنع لزوم الكذب فى أزلية الكلام ، مستندا بأن كلامه فى الأزل ليس المعانى اللغوية المتصفة بالمضى والحال والمستقبل ، بل مايفهم بواسطته مما ذكره الله تعالى فى الأزل ، وهو لا يتصف بذلك فى الأزل لعدم الزمان فيه ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحصول الأزمنة والأوقات ، فكلامه تعالى فى إرسال نوح عليه الصلاة والسلام مثلا بحسب التعلق الأزلى الإخبارى ثبوت الإرسال لنوح فى وقت مخصوص ، ويلزمه كون ذلك الإرسال مستقبلا ، وعند حضور ذلك الوقت يلزمه كونه حالا ، وعند مضيه يلزمه ماضيا ، فعند ماخلق الله تعالى اللفظ الدال على لسان نبيه خلقه دالا على الثبوت المطلق مع لازمه عند التغير ، فالمراد من الاتصاف بذلك بحسب التعلقات النسب والإضافات بالمقارنة والسبق والتأخر .

ففى التعديل أن معنى قوله « إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا » تقدم إرساله على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فالعبارة الدالة عليه الصادقة فى زمان بعثته اللفظ الماضى ؛ فالمعتبر فى تركيب العبارة المعجزة هذا الزمان ومرجع الأمر والنهى الخبر ، فالقائم بذاته تعالى : أن زيدا إذا وجد وبلغ يطلب منه هذا ، على أنه يحتمل أن يكون للكلام الأزلى تعلق خاص اختياري مطلقا وتعلق آخر بحسب حدوث الأزمنة بالمضى والحال والاستقبال ؛ ومعنى كون النفسى مدلول اللفظ أنه استفاد منه ومدلول فى الجملة كما مر ولا ينافى استفادة لازم زائد بحسب

تعلق له آخر فلا عسر كما ظن في القول بأن الأزلى مدلول اللفظ وأن المتصف بالمضى وغيره إنما هو اللفظي الحادث دون المعنى القديم .

الوجه الخامس : أن الكلام لو كان أزلياً لما اختص مكالمه موسى عليه الصلاة والسلام بالطور بل استمر أزلاً وأبداً ، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، واللازم باطل إجماعاً كما في شرح المقاصد ، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله في الفقه الأكبر : (وسمع موسى) صوتاً غير مكتسب للعباد إكراماً له دالاً على ما يصح تعلقه به (كلام الله) القائم به كما أشار إلى بيانه بعده . وصرح به الإمام أبو منصور الماتريدي وأشار إلى دليله بقوله : (كما في قوله تعالى وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا^(١)) وبينه بقوله (كلم موسى) أى في الطور في وقت مخصوص كما أشار إليه الصيغة ، فإن الفعل الثابت لا يعم الجهات والأزمان على الصحيح كما في التلويح وغيره .

وأشار إلى تعلق كلامه الأزلى القائم به تعالى بموسى حياً بقوله (بكلامه) أى بتعلق كلامه (الذى هو له صفة في الأزل) فأشار إلى الجواب بمنع لزوم استمرار مكالمه موسى مستنداً بأن الكلام وإن كان أزلياً لكن تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة الله تعالى واختياره ، فيتعلق الكلام بموسى حياً في الطور وينقطع بعده فلا يلزم الاستمرار كما في شرح المقاصد ، وأشار إلى بيان جهة اختصاصه بذلك (وقال في كتاب العالم : وخصه بكلامه إياه) أى تكليمه إياه (حيث لم يجعل بينه وبين موسى رسولا) من الملائكة . وفيه إشارات :

الأولى : أن تخصيصه بكونه كلم الله لأنه سمع من غير واسطة الصوت والحروف لاستحالة سماع ما ليس من جنس الحروف والأصوات ، لأنه يدور مع الصوت في الشاهد وجوداً وعدمًا بخلاف الرؤية كما في كتاب التوحيد للإمام أبي منصور الماتريدي .

يعنى أن الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع ؛ وأمارته الدوران معه وجوداً وعدمًا فلا يقاس على الرؤية ؛ لأن الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فيها كما سيأتى ؛

(١) سورة النساء آية : ١٦٣ .

فقياس السماع على الرؤية بلا جامع واختاره الأستاذ أبو إسحاق ومن تبعه من الأشاعرة .
الثانية : أن التكليم لا يتوقف على السماع من الله بالذات ؛ وليس في النظم الجليل أنه
سمع موسى من الله تعالى بل أنه تعالى كلمه كما في الكفاية وإليه أشار بالدليل وقد حصر
تكليمه تعالى في آية أخرى على ثلاث مراتب .

فقال : « وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ^(١) »
الألفاظ ^(٢) فإنه أقرب المجازات في المقام فهو بواسطة الحروف والأصوات المخلوقة في الشجرة
في تكليم موسى مثلاً كما دل عليه قوله : « نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ
الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ ^(٣) » كما في الكفاية لنور الدين البخاري فلا يبقى مع القرينة الحالية
الصارفة عن الحقيقة خفاء في حمل الحجاب على توسط الحروف والأصوات ؛ ففي شرح
التأويلات الماتريدية في قوله تعالى : « أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ » نحو ما كلم موسى ألقى
في مسامعه صوتاً مخلوقاً على ما يشاء .

الثالثة : أن الكلام الأزلي تعلقات تحدث بحسب الأشخاص والأوقات كتعلقات
سائر الصفات وإليه أشار بقوله : كلم موسى بكلامه الذي هو له صفة في الأزل ، إذ ليس
تكليمه لموسى بجميع كلماته قطعاً بل بما يخصه ويتعلق به قال في التفسير الكبير في قوله
تعالى : « فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ^(٤) » الآية : قال الأشعري : إن الله تعالى أسمعه
الكلام القديم الذي ليس بحرف ولا صوت .

وأما المعتزلة فإنهم أنكروا وجود ذلك الكلام فقالوا : إنه سبحانه خلق ذلك النداء
في جسم من الأجسام كالشجرة أو غيرها لأن النداء كلام والله تعالى قادر عليه ومتى
شاء فعله .

وأما أهل السنة من أهل ما وراء النهر فقد أثبتوا الكلام القديم إلا أنهم زعموا أن
الذي سمعه موسى على نبيينا وعليه الصلاة والسلام صوت خلقه الله تعالى في الشجرة .

(١) سورة الشورى آية ٥١ .

(٢) مجرور بإضافة حجاب إليه ، وإضافة للبيان : أي حجاب هو الألفاظ .

(٣) سورة القصص آية ٣٠ . (٤) سورة طه آية ١١ .

واحتجوا بالآية على أن المسموع هو الصوت المحدث قالوا : إنه تعالى رتب النداء على أنه رأى النار ، فالمرتب على المحدث محدث فالنداء محدث ، وفي شرح المقاصد في اختصاص موسى بأنه كلم الله أوجه :

أحدها : وهو اختيار حجة الإسلام أنه سمع كلامه الأزلى بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كمٍّ وكيف ، وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسمع في كل موجود حتى الذات والصفات ، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة .

وثانيها : أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة .

وثالثها : أنه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا . وحاصله أنه أكرم موسى عليه الصلاة والسلام فأفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لأحد من خلقه ؛ وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني .

قال الأستاذ : اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم من بت القول بذلك ؛ ومنهم من قال : لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا ، والاختلاف لفظي لا معنوي ، قال الإمام ابن الهمام : كون الكلام النفسى مما يسمع قول الأشعري قياساً على رؤية مائيس بلون ؛ واستحاله الماتريدي وهو الأوجه لأن الخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت ؛ وإدراك مائيس صوتاً قد يخص بالرؤية وقد يكون له الاسم الأعم أعنى العلم مطلقاً .

وإذا أحطت بالتفصيل عرفت أن ما أشار إليه الإمام أعدل الأقاويل وأن القول بدلالة كلامه على سماع نفس الكلام الأزلى صريحاً ، أو على أنه سماع روحاني لكلام معنوي ؛ وردَّ حمل الحجاب على توسط الحروف والأصوات بكونه غير ظاهر أو هام في المقام . الوجه السادس : أن كلامه تعالى لو كان صفة له لما اختلف في الفضيلة ، ولما كان له أبعاد وقد ثبت فضيلة البعض بالأحاديث المشهورة كما في الإرشاد ، وأشار إلى جوابه

بالمع والحل و (قال في الفقه الأكبر : وآيات القرآن في معنى الكلام) أى في معنى كونها كلام الله تعالى (كلها مستوية في الفضيلة) فإن الكلام فيه جهات : جهة إضافته إلى متكلمه ، وجهة إضافته إلى مدلوله .

أما الإضافة إلى متكلمه فالآيات والسور جميعا مستوية في الفضيلة من هذه الجهة ، لأن المتكلم بجميعها هو الله تعالى ، والأقوال المحكية فيه من حيث اختلاف المدلولات اللغوية الدالة على الكلام النفسى والصفة الأزلية ؛ والاختلاف من هذه الجهة في الفضيلة لا يوجب الاختلاف في نفس الصفة وإليه أشار بقوله (إلا أن لبعضها فضيلة الذكر) أى فضيلة ذكر الله إياه في الأزل (وفضيلة المذكور) من ذات الله وصفاته وأحوال أنبيائه ومُخْلِصِي عبادِهِ ، وأشار إلى الأول بالتمثيل بقوله (مثل آية الكرسي) لأن المذكور فيها جلال الله (أى صفاته السلبية : من الوحدة في الألوهية المستفادة من قوله : « لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ » وعدم المغلوبيّة المستفاد من قوله : « لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ » فقد روى فيه قاعدة الترقى (وعظمته) المستفادة من قوله : « وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ » فإنه تمثيل لعظمته وكَمَالِهِ عَبْرَ عَنِهِ بما يلزمه في الشاهد من سعة الكرسي ومن قوله : « وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ » ، (وصفاته) الثبوتية المستفادة من قوله : « الْحَيُّ الْقَيُّومُ » وقوله : « وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ » ، (فاجتمعت فضيلتان : فضيلة الذكر ، وفضيلة المذكور) في نفسه فيزاد في ثواب قراءتها لذلك ولذا رغب في قراءتها وفهم ما فيها ، وأشار إلى فضيلة ذكر الأتقياء ومؤمنى العباد بطريق الاكتفاء بالمقابلة أيضا بقوله :

(وأما في قصة الكفار) و بيان ما يخصهم (فضيلة الذكر فحسب وليس للمذكور فضيلة وهم الكفار) وأحوالهم ، وفيه إشارة إلى أن ما يقع في أثناء قصة الكفار من ذكر صفاته تعالى فهو ليس منها في الحقيقة ، وأوضح الجواب بقياس سائر الصفات والأسماء بقوله (وكذلك الأسماء والصفات) الحقيقية (كلها مستوية في العظم والفضل لا تفاوت بينها) من حيث إضافتها إلى المسمى والموصوف وهو الواجب تعالى وإن كان بينها تفاوت من حيث إن بعضها يتعلق باللفظ وبعضها بالقهر وبعضها يتوقف على بعض كالقدرة والإرادة والعلم . وفيه إشارات :

الأولى : الأخذ من قوله عليه الصلاة والسلام : « أَعْظَمُ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ آيَةُ الْكَرْسِيِّ ^(١) » رواه البخارى ^(٢) وأبو داود ^(٣) والطبرانى عن الأسقع ^(٤) ، وأحمد بن حنبل والحاكم عن أبي ذر رضى الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام .

الثانية : الرد على من لم يجوز تفضيل بعض القرآن على بعض كالك ومن تبعه كما فى شرح المشكاة للهيمى .

الثالثة : الرد على من قال : كل الأسماء عظيم بلا تفضيل فإن تفاوت بعضها من حيث اللطف وبعضها من حيث الشمول كشمول الجلالة لجميع الأسماء والصفات بالتضمن أو الاتزام ، ومن هذه الحيثية كانت أعظم من السكل وحمل عليها ماورد من الاسم الأعظم كما نقل عن الإمام فى شرح التحرير وغيره .

(١) لأنها كانت أعظم آية — لاشتغالها على أمهات المسائل الإلهية فإنها دالة على أنه تعالى « واحد فى الألوهية » ، متصف بالحياة ، قائم بنفسه ، مقوم لنفسه ، منزّه عن التحيز والحلول ، مبرا عن التغير والأفول ، لا يناسب الأشباح ؛ ولا يعتريه ما يعترى الأرواح ، مالك الملك والملكوت ، مبدع الأصول والفروع ، ذو البطش الشديد ، الذى لا يشفع عنده إلا من أذن له ، العالم بالأشياء كلها جليها وخفيها ، كليها وجزئها ، واسع الملك والقدرة ، لا يؤوده شاق ، ولا يشغله شأن ، متعال عما يدركه وهم ، وهو عظيم لا يحيط به فهم ، كذا فى أنوار التنزيل للبيضاوى .

(٢) أى : فى تاريخه على ما نقله صاحب « عون المعبود شرح سنن أبي داود » عن الدر المنثور للسيوطى .
(٣) أى فى سننه آخر كتاب الحروف والقراءات عن محمد بن عيسى ، عن حجاج ، عن ابن جريج ، عن عمر بن عطاء : أن مولى لابن الأسقع : رجل صدق أخبره عن ابن الأسقع أنه سمعه يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم جاءهم فى « صفة المهاجرين » فسأله إنسان : أى آية فى القرآن أعظم ؟ قال النبى صلى الله عليه وسلم : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم » .

(٤) هكذا فى سنن أبي داود بالقاف وجرى عليه شارحه صاحب « عون المعبود » وفى الإصابة « الأسقع البكرى » ويقال : « ابن الأسقع » قال ابن ماكولا : هو بالفاء ، يقال : له صعبة ، أخرج حديثه الطبرانى من طريق مسلم بن خالد عن ابن جريج وساق الحديث المذكور . وفى « أسد الغابة لابن الأثير » « الأسقع البكرى بالفاء » وساق سننه إلى الطبرانى وذكر الحديث ثم قال : كذا ذكره الطبرانى ، وأبو نعيم ، وأبو زكريا وابن منده ، وكذا أورده أبو عبد الله بن منده فى تاريخه ، ثم قال : قال الأمير أبو نصر : « الأسقع بالفاء هو البكرى يختلف فيه يقال : له صعبة ، ويقال : ابن الأسقع .

وفى شرح القاموس للسيد المرتضى الزبيدى فى المستدرک ما نصه : « والأسقع البكرى صعبان » روى عنه مولاه « عمر بن عطاء » رواه الطبرانى فى معجمه اه .

فصل

في تحقيق الصفات المتشابهات

(قال في الفقه الأكبر : وله تعالى يد) كما ورد مفردا كقوله تعالى : « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ »^(١) ومثنى كقوله : « لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ »^(٢) وجمعا كقوله تعالى : « وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ »^(٣) (ووجه) كما في قوله تعالى : « وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ »^(٤) وقوله تعالى : « فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَجْهُ اللَّهِ »^(٥) ، (ونفس) كما في قوله تعالى : « وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ »^(٦) ، (بلا كيف) أى بلا كيفية وجارحة ولا مشابهة للمخلوقات [وفيه إشارات : الأولى : نفي الكيفيات ، فإن الكيفية فى اللغة بمعنى الهيئة والصفة كما فى المصباح المنير .

وفى الاصطلاح الكلامى « عرض لا يقتضى القسمة ، واللاقسة اقتضاء أوليا » وينقسم إلى الكيفيات المحسوسة ، والكيفيات النفسانية ، والكيفيات المختصة بالكميات ، والكيفيات الاستعدادية ، كما فى المواقف ، وكل ذلك يختص بالمخلوقات فأشار إلى نفي كل ذلك بدلالة الإطلاق .

الثانية : كون ما ذكر من التشابهات محمولا على المعانى المجازية بالتأويل الإجمالى وإليه أشار بنفى الكيفية^(٧) .

الثالثة : التعميم لما يبلغ مع المذكورات نحو سبعة عشر من تلك الصفات : اليمين ، والساق ، والأعين ، والجنب ، والاستواء ، والغضب ، والرضا ، والنور ، على ما ورد فى الآيات والكف ، والأصبعين ، والقدم ، والنزول ، والضحك ، وصورة الرحمن ، على ما ورد فى الأحاديث المشهورات كما فى الأبكار والمواقف وغيرها .

الرابعة : الاستدلال عليها [وإليهما أشار^(٧)] بقوله (كما ذكر الله تعالى فى القرآن) فأشار إلى التعميم بالتنظير والاستدلال بالذكر فى القرآن وبين التعميم بالتعرض لبعض

(١) سورة الفتح آية ١٠ . (٢) سورة ص آية ٧٥ (٣) سورة الزاريات آية ٤٨

(٤) سورة الرحمن آية ٢٧ . (٥) سورة البقرة آية ١١٥ (٦) سورة آل عمران آية ٢٨ ، ٣٠

(٧) ما بين الحواصر ساقط من « خ » ونسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ وثابت فى « ع ، ز » .

آخر مما ذكر في القرآن من تلك الصفات بقوله فيه (وغضبه ، ورضاه) وقضاؤه ، وقدره (من صفاته بلا كيف) ؛ [أما الأخيران فلما سيأتى من كون ذلك أمراً بين أمرين وأما الأولان] ، فلاستحالة حقيقةتهما على تعالى لكونهما عبارتين عن حالة نفسانية تعقب حصول منافر مع انزعاج به وحصول ملائم مع ابتهاج به ؛ والكل في حقه تعالى محال فيحملان على التجوز والتأويل الإجمالى بنفى الكيفية كما عليه ساف الأمة دون التأويل التفصيلي بالتعيين لما فيه من إبطال الصفة لعدم الدرك بلا كيفية .

وإليه أشار في الفقه الأيسر بقوله (ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه) ولا يؤولان بهما بارادة غايتهم لعدم ظهوره في جميع موارد كما يؤول في الظواهر^(١) من الصفات نحو الرحمن والرحيم ، لأن الوقف والتفويض إنما ورد في المتشابهات دون الظواهر^(٢) ؛ وإليه أشار بتخصيص النفي بها (وقال في الوصية : والله على العرش استوى) بلا كيف في ذلك كما بينه بقوله (من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه) .

وهذا مذهب السلف ، فقد صرح مالك وأحمد رحمهما الله تعالى بأن الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنها بدعة . وفيه إشارات :

الأولى : [بيان التأويل الإجمالى] فإنه لما لم يمكن - حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية ؛ والتبجيز ؛ والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية ؛ ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية - تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية ؛ ويعتقد ماورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يؤهم ظواهرها من الكيفيات والتبجيز ؛ والانفعالات النفسانية ، وإن لم يعرف تفاصيلها .

فتفويض علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يؤهم ظواهرها تأويل أيضاً لكنه إجمالى كما في : المرصد الثانى في التنزيه من المواقف ؛ وشرح المشكاة للعلامة الهيثمى ، وإليه أشار بالذكر في القرآن وبنفى الكيفية ، والتشبيه ، والحاجة ، وهو مذهب السلف في جميع الصفات المتشابهات .

واختاره مالك والشافعى وأحمد بن حنبل والقطان والقلانسى وكثير من الخلف .

(١) في الخيرية ونسخة الدار رقم ٢٢٤ [كما يؤول في المحكمات] .

(٢) في الخيرية ونسخة الدار رقم ٢٢٤ [دون المحكمات] والزكية موافقة لما هنا .

وقالوا : إن اليد ، وكذا الأصبع ، والاستواء ، وغيره صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة والاستقرار ، بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به كما في الأَبْكَار وغيره ، وهو رواية عن الأشعري في الوجه واليد والعين والاستواء [كما في المواقف .

وفي كشف الكشاف في تفسير قوله تعالى : « وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ ^(١) » أن الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنزول إلى السماء الدنيا والضحك والتعجب وأمثالها عند السلف ، ومنهم أبو الحسن الأشعري صفات ثابتة وراء العقلية ما كلّفنا إلا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التشبيه والتجسيم أملاً يضاد النقل العقل ؛ وعند جلة الخلف لا يزيد على الصفات الثمانية وكل الأسماء والصفات الأخر راجعة إليها ، فصرح بأن جميعها محمولة عند السلف على الصفات ، فهي محمولة على المجازات كثرة ولا قاطع في التعيين فيفوض تعيين المعنى المراد المجازي إلى الله تعالى كما صرح به الإمام الرازي والنظام النيسابوري في تفسير الآية المذكورة ^(٢)] .

وقال في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى : « بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ^(٣) » . قال أبو الحسن الأشعري في بعض أقواله : إن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى ، وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على الاصطفاء ، وفي رواية فسر اليد بالنعمة . والمعنى هو جواد على الكمال ، فإن من أعطى بيديه فقد أعطى على أكمل الوجوه ، واختار التفويض القاضي الباقلاني ؛ في اليد والأستاذ أبو إسحاق في الوجه كما في المواقف متمسكين : في إثباتهما بالظواهر الواردة بذكر تلك الصفات مع عدم مرادفتها لساير الصفات ؛ وفي التفويض إلى الله في تعيينها - بقوله تعالى : « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ^(٤) » فإن ظاهره الوقف على قوله إلا الله كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ودل عليه ما في مصحف ابن مسعود رضي الله تعالى عنه : « وَإِنْ تَأْوِيلُهُ عِنْدَ اللَّهِ » . « وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا ^(٥) » ؛ وما في مصحف أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ » ، ويقول الراسخون في العلم آمنا » كما في الصحائف .

الثانية : الرد على المؤولة ممن استرسل في تأويلها تفصيلاً من الأشاعرة والمعتزلة حيث

(١) سورة آل عمران آية ٧ . (٢) ما بين الحاصرتين ساقط من « ط » .

(٣) سورة المائدة آية ٦٤ .

ذهبوا إلى أنها مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الأشعري . وإليه أشار بقوله من صفاته بلا كيف [وقوله : ولا يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه ^(١)] وهم تمسكوا بأنه لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية لمنع البراهين القطعية وعدم جواز التأويل عند الاحتمال على الظواهر العقلية ولم توضع لصفات آخر مجهولة بل لا يجوز وضعها لما لا يتعقله المخاطب لقوت المقصود من الوضع فتعين التأويل والحمل [على المجاز فيحمل ^(١)] على المجازات التي تعقل وتثبت بالدليل كما في الأبيكار والمواقف « في المقصد الثامن في الصفات » كاليد واليمين مجاز عن القدرة ، والوجه عن الوجود ، والعين عن البصر ، والاستواء عن الاستيلاء ، وغير ذلك .

والمراد بالأيدين كمال القدرة وتخصيص آدم به تكريم له وبالجريان بالأعين الجريان بالمكان المحوط بالحفظ واجتماعه ، وبالنزول بره وعطاؤه ، وبالجميء حكمه وقضاؤه ، وبالضحك عفوه وارتضاؤه .

وإنما قالوا بالمجاز نفيًا لوهم التجسيم والتشبيه بسرعة وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية كما في شرح المقاصد .

وذهب بعض الماتريديّة والأشعرية إلى التفصيل فقالوا بالتأويل إن كان المعنى الذي أول به قريباً ، مفهومًا من مخاطب العرب ، واختاره الإمام ابن عبد السلام والإمام تقي الدين بن دقيق العيد ، واختار صاحب الكفاية والتسديد والإمام ابن الهمام التأويل فيما دعت الحاجة إليه لخلل في فهم العوام لكنه قال لا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا إنها من التشابهات وحكم التشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار ، وسيأتي الإشارة إليه .

الثالثة : الرد على المشبهة ممن شبهه تعالى بالخلوقات وإليه أشار بنفي الكيفية والتشبيه وهم الحشوية والسكرامية حيث ذهبوا إلى إثبات الجوارح الجسمانية والتعيز [والانتقال ^(١)] والانفعالات النفسانية في حقه تعالى شأنه وأنه على صورة نور من الأنوار ، أو إنسان شاب مختص بما فوق العرش ملاق له أو مبين على اختلاف بينهم في تفاصيله .

(١) ما بين الحواصر ساقط من نسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ .

قال محمد بن كرام : إن كونه تعالى في جهة ككون الأجسام فيها بأن يكون بحيث يشار إليه أنه ههنا أو هناك وأنه مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات .

وقال محمد بن الهيصم منهم : ليس كونه في الجهة ككون الأجسام فيها متمسكين في ذلك بوجوه .

الأول : أن ضرورة العقل يجزم بأن كل موجود فهو متحيز وحال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان إما أصالة أو تبعاً .

الثاني : أن كل موجودين ، فإما أن يتصلا أو ينفصلا ؛ فالواجب تعالى إن كان متصلاً بالعالم فتحيز وإن كان منفصلاً عنه فكذلك كما في المواقف .

الثالث : أنه تعالى داخل العالم أو خارج العالم أو لادخله ولا خارجه .
والثالث خروج عما يقتضيه بديهية العقل .

والأولان فيهما المطلوب وهو أنه متحيز وفي جهة .

الرابع : أن الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره ، والقائم بنفسه هو المتحيز بذاته والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً ، والواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزاً بذاته .

الخامس : أنه ورد في الآيات والأحاديث منها قوله : « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ^(١) » وقوله : « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ^(٢) » .
وقوله عليه الصلاة والسلام لجارية : « أين الله ؟ فأشارت إلى السماء فقرر وقال إنها مؤمنة »
فالسؤال والتقرير يدلان على الجهة والمكان ، وأطبقت الأمم على رفع الأيدي إلى جهة السماء عند الدعاء ، ولولا اعتقادهم تحيز الواجب فيها لما كان كذلك كما في المنايح ، والمقاصد وغيرها وسيأتي جواب الكل .

وأشار إلى تعميم المقام لتعميم المرام (وقال في الفقه الأكبر : وكل شيء ذكره العلماء)
الواقفون على أوضاع الألفاظ العربية والفارسية .

وفسروا (بالفارسية) ماورد في الشرع بالعربية (من) متشابهات (صفات الباري

(١) سورة طه آية : ٥ .

(٢) سورة البقرة آية : ٢١٠ .

تعالى ، فجائز القول به) لمن عرف وجه إطلاقهم ولم يشبه كما أفصح عنه بقوله (ذكر اليد لا يجوز بالفارسية ويجوز أن يقول بروى خدای بلا تشبيه) في ذلك الذكر والقول [وفيه إشارات ^(١)] .

الأولى : أن الجواز مختص بمن عرف وجه استعمال العلماء وإطلاقاتهم فلم يقصد التشبيه .
الثانية : أن الترادف في المعنى الأصلي مصحح لأن يتجاوز به عما يتجاوز بالآخر وكاف في الجواز والتأويل إجمالا لكفاية الإذن في الأول [وإليهما أشار بتخصيص الجواز بما ذكره العلماء ^(٢)] .

الثالثة : الاستدلال بجواز إطلاق نحو «خدای» لما علم ترادفه لاسم ورد به الشرع من غير تشبيه فكذا فيما أطلقه العلماء مما يرادف المتشابهات من غير تشبيه ، وإليه أشار بذكر لفظ «خدای» مع حصول البيان بدونه ومع وضوح المرام خفي على شراح الكلام فوقعوا في الأوهام .

منها : ما قيل إن المراد غير متعين فلا يعرف المراد منه [وزيادة قوله بلا تشبيه لا يجدي طائلا .

ومنها ما قيل : إنه لا يجوز إطلاق اليد بالفارسية لكونه نصا في إثبات العضو لعدم استعمالهم إياه على وجه الاستعارة بخلاف إطلاق الوجه بالفارسية لاستعمالهم إياه على وجه الاستعارة بمعنى الوجود خصوصا إذا قرن بقوله بلا تشبيه .

ومنها ما قيل : إنه لا يجوز في اليد ويجوز في الوجه ، والفرق بينهما دقيق يحتاج إلى تحقيق .

وهو أن السلف أجمعوا على عدم تأويل اليد وتبعهم الأشعري في ذلك بخلاف سائر الصفات فإن في تأويلها خلافا ، فإن كل ذلك غفول عن تحقيق المرام واغترار بما وقع في بعض النسخ من قوله سوى اليد بالفارسية مع مخالفته للنسخ المشتهرة في المقام ومناقضته في أصل المرام ^(٣)] .

ثم أشار الإمام إلى الاستدلال على المرام والرد على المخالفين في المقام بوجوه :

(١) ماين الحواصر ساقط من نسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ .

الأول : ما أشار إليه ، وقال في الفقه الأكبر (لا يوصف الله بصفات المخلوقين) والجوارح والانتقالات لاستلزامها الحدوث والكون أوصافه تعالى أعلى وأجل مما في المخلوقات (ولا يقال إن يده قدرته) فيما قرن بالخلق (أو نعمته) فيما قرن بالبسط ونحوه (لأن فيه) أى فى القول المذكور فى تأويله (إبطال الصفة) أى الثابتة بالآيات والأحاديث المشهورة للعجز عن درك الوصف بلا كيف .

ولا يجوز إبطال الأصل لعدم العلم به بوصفه كما فى أصول البزدوى وإليه أشار بالتعريف العهدى فى المقام ولأنه لا يظهر التأويل [بالتفصيل فى كثير من موارد وكذا التمثيل . وفى المقام إشارات :

الأولى : وجوب التأويل الإجمالى فى الظواهر الموهمة ، وإليه أشار بقوله لا يوصف الله بصفات المخلوقين لاستلزامه التأويل فيها .

الثانية : منع التأويل التفصيلى فيها بالإرجاع إلى نحو القدرة أو النعمة ، وإليه أشار بقوله ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال أصل الصفة الثابتة لعدم المراد لتلك الصفة .

الثالثة : الرد على من عين المعنى المراد من المجازات من استرسل فى تفصيل التأويلات^(١) وإليه أشار بقوله (وهو قول أهل القدر والاعتزال) .

[الرابعة : التفويض فى التعيين بعد الحمل على المعنى المجازى على الإجمال وإلا أشار بقوله (ولكن يده صفته بلا كيف) فإن الصفة ليست معنى حقيقياً للبدن قطعاً الإشارة إلى نوع المجاز وهو الصفة ، فأشار إلى الاستدلال على وجوب التأويل الإجم والتفويض المعنى المجازى بتفويض تعيين تلك الصفة إلى الله باستحالة الحقيقة وك الإرجاع إلى الصفات الثمانية مع عدم مرادفتها لها إبطال الأصل وأن الإبطال من طريق القدريّة وإليه أشار بنسبة الإبطال إليهم فى المقام ؛ أى إبطال الصفة مطلقاً بقر الخبر فلا إشكال فى جعله قول أهل القدر ونور الإشارة بالتوصيف بالاعتزال أيضاً^(٢) عما عليه السلف فى استرسال التأويل فى الآيات ونفى الصفات الثبوتيات مطلقاً .

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ .

(٢) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ ومن الخبرية .

وأشار إلى الرد على المؤولة مطلقاً بأن استرسال التأويل على التفصيل غير ظاهر في جميع تلك الصفات ومؤدّ إلى إبطال الأصل للعجز عن إدراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من إجمال التأويل وتفويض التفصيل في التشابهات .

وما اشتهر من أن طريقة السلف أسلم ، وطريقة الخلف أحكم ، وليس لأحد من الفريقين أن يعترض على الآخر ، فليس على إطلاقه ، بل فيما يظهر تأويله إذ لا إحكام بدونه . ومرجع الرد والاعتراض استرساله كما أشار إليه بقوله وهو قول أهل الاعتزال ؛ ولذا رجع إمام الحرمين ؛ فقال في الرسالة النظامية بعد مارجح التأويل في الإرشاد : والذي ترتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الأمة فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها [واختاره الإمام الرازي حيث قال بعد إقامة الدلائل العقلية : على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل ، لأنه إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز وذلك لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية وهي ظنية كما فصله في تفسير قوله تعالى : « وَأُخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ ^(١) » .

والثاني ما أشار إليه ^(٢) [وقال في الفقه الأيسر] باقتباس قوله تعالى : « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ^(٣) » (و أوضحه بقوله (ليست كأيدى خلقه ليست بجارحة) وأشار إلى تعليله بقوله (وهو خالق الأيدى) [لأن الخالق لا يشابه المخلوق ^(٤)] (ووجهه ليس كوجوه خلقه وهو خالق كل الوجوه ، ونفسه ليست كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس) ؛ [فهو منزّه عن الجوارح والكيفيات والتجسم ومثابهة المخلوقات ، إذ لو كان جسماً لاتصف بصفات الأجسام إما كلها فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح أو الاحتياج ، وأيضا فيكون متناهيّا فيتمخصص بمقدار وشكل ، فاختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصص ويلزم الحاجة كما في المواقف ولو كان مثابها للمخلوقات لكان اتصافه بالعلم والقدرة والحياة من الجائزات ، فلا يتصف بها إلا بإيجاب موجب وتخصيص مخصص

(١) سورة آل عمران آية ٧ .

(٢) اختلفت نسخة الدار رقم ٢٢٤ عما هنا ، وإليك عبارتها :
[والثاني ما قال فيه لأن الخالق لا يشابه المخلوق ، ولكن يده صفة ، بلا كيف لاستلزام المثابة والكيفية للحدوث والافتقار المنافي للألوهية ، وأشار إلى تعالىه عن ذلك] اهـ .

(٣) سورة الفتح آية ١٠ .

(٤) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

كما في التقديس، فيمتنع أن يكون ما ورد من اليد والوجه عضوا جسمانيا وأن يكون نفسه كنفس الأجسام بل لا يماثله شيء في ذاته وصفاته كما أشار إلى التعميم^(١) [باقتباس قوله تعالى « أَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ^(٢) »] فأشار [إلى الاستدلال وضمنه] ، الرد على المشبهة بامتناع المشابهة والمساواة للمخلوقات في تلك الوجوه .
[وفيه إشارات :

الأولى : الاستدلال] بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر ذوات التحيزات ، فكما يصح على سائر التحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته أيضا كذلك ، فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون ، وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا لما سر في مسألة حدوث العالم ؛ وحدوثه محال لأنه المحدث للحوادث فكونه مشابها للأجسام أو جساما محال [كما في التقديس وإليه أشار بأن يده ليست كأيدى خلقه وهو خالق الأيدى ، وأن وجهه ليس كوجوه خلقه وهو خالق كل الوجوه .

الثانية : الاستدلال] بأنه لو كان جسما كان متألف الأجزاء ، وتلك الأجزاء قد تكون مماثلة لأجزاء سائر الأجسام ووجب أن يصح على تلك الأجزاء ما يصح عليها ، لأن من حكم التماثلين الاستواء في جميع اللوازم وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب ومؤلف وذلك على الخالق تعالى شأنه محال [وإليه أشار بقوله ونفسه ليست كنفس خلقه وهو خالق كل النفوس .

الثالثة : الاستدلال عليه بالآية^(٣)] حيث نفى المماثلة للأشياء على طريق البرهان ، لأن ثبوت مثله تعالى يستلزم ثبوت مثل مثله فنفي اللازم وجعل دليلا على انتفاء المألوم ، ودل

(١) اختلفت عبارة نسخة الدار رقم ٢٢٤ ، و « خ » عما هنا وإليك عبارتها :

[فإن مشابهة الخلق في ذلك تقتضى الجسمية ، والجسم لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار ، وكل ما كان متناهما في المقدار فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ، ويؤلفه ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، فيمتنع كونه تعالى جسما ، فيمتنع أن يكون يده أو وجهه عضوا جسمانيا ، وأن يكون نفسه كنفس الأجسام بل لا يماثله شيء في ذاته وصفاته كما أشار إلى التعميم] اهـ .

(٢) سورة الشورى آية ١١ .

(٣) ما بين الحواصر ساقط من نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ .

على أنه لا يماثل الأشياء ولا يصح عليه ما يصح عليها ، فلا يصح عليه أن يكون جسماً أو جوهرًا وإلا وجب أن يصح عليه كل ما يصح على غيره ، وذلك يقتضى جواز التغير عليه ، وكل متغير حادث ووقوع الكثرة والتركيب في ذاته الخصوصية وكل مركب ممكن لا واجب كما في كتاب التقديس [وإليه أشار باقتباس الآية] .

الثالث : ما أشار إليه (وقال في الوصية : وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج) ولو كان في مكان لكان محتاجا إليه بالضرورة [ولم يكن حافظا له] لأن المتمكن محتاج إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه (فلو كان محتاجا) إليه للقرار (لما قدر على إيجاد العالم وتديره) [وحفظه] لأن المحتاج عاجز في نفسه فكيف يقدر على تدبير غيره (كالمخلوقين) مع أن المكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء ، والمستغنى عن الواجب مستغن عما سواه بالطريق الأولى فيكون واجبا مع كونه محتاجا إلى الواجب تعالى في الإيجاد والحفظ والإبقاء [وفيه إشارات :

الأولى : الاستدلال] بأن كونه تعالى في مكان مستلزم لإمكان الواجب ووجوب المكان [لأن المتمكن محتاج إلى مكانه والمكان مستغن عن المتمكن] وهو باطل بالضرورة [كما في المواقف وإليه أشار بالشرطية المذكورة .

الثانية : الاستدلال بأنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الحقيقة فيلزم حينئذ إما قدم الأجسام أو حدوثه ، لأن التماثلات تتوافق في الأحكام كما في شرح المواقف ، وإليه أشار بقوله ، فلو كان محتاجا لما قدر على إيجاد العالم وتديره كالمخلوقين .

الثالثة : الجواب ^(١) [بأن كون كل موجود متحيزاً أوحالا فيه غير مسلم بل ذلك حكم الوهم بضرورته وهو غير مقبول فيما ليس بمحسوس ^(٢)] كما في شرح المقاصد ^(٣) ، وإليه

(١) ما بين الحواصر ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

(٢) عبارة نسخة الدار رقم ٢٢٤ غير ذلك ، وإليك عبارتها :

[وهو غير مقبول فيما ليس بمحسوس ، والحلول والتحيز والجهات يحدث في المخلوقات ، وإليه لوح بالعرض للمخلوقين في المقام] اهـ .

(٣) قال : في [٤٩ — ٢٠] من شرح المقاصد طبع دار الطباعة العامرة في « استامبول » :
وأما القائلون بحقيقة الجسمانية ، والجيز ، والجهة — فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها ،

أشار ببيان كونه تعالى حافظ العرش وغيره من غير احتياج إلى حيز ومكان وبيان كونه الاحتياج إليه مختصا بالخلق في المقام] .

الرابع : ما أشار إليه فيها بقوله (ولو كان في مكان محتاجا إلى الجلوس والقرار) مختصا بجهة من الجهات ، فإما أن يكون ذلك القرار والاختصاص في الأزل أو يحدث له بعد حدوث العرش وحدث الجهات ، فإن كان الأول (فقبل خلق العرش أين كان الله ؟) وكيف كان في « أين » ولا جهة في الأزل ، لأن الجهات من خواص الأجسام المحدثه والجسمانية لتجدها بها وحدثها بعدها وكيف كان في الأزل مختصا بجهة حادثة فيما لا يزال فإن المختص والمختص به لكونهما متضايين يتكافآن في الوجود . وإن كان الثاني فكيف صار مختصا بمكان وجهة وعرض له ذلك الاختصاص فيما لا يزال بعد أن لم يكن متصفا بذلك الاختصاص في الأزل ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، لأنه يستلزم التغير والانفعال ، لأنه إن كان ذاته منشأ ذلك الاختصاص فكيف تخلف إلى أوان حدوث ذلك وكيف تغير عما كان عليه وحدث الماسة ؟ وإن كان بمدخلية الغير يلزم تأثير الواجب تعالى [وفيه إشارات :

الأولى : الجواب بأنه لو كان تعالى متحيزا لكان — إما في كل حيز فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل ، وإما في البعض لخصص فيحتاج ، أولا ، فيلزم الترجيح

= وعلى ظواهر آيات وأحاديث تشير بها .
أما الأول : فكقولهم : كل موجود فهو إما جسم أو حال في جسم ، والواجب يمنع أن يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه ، فتعين كونه جسما .
وكقولهم : كل موجود إما متحيز أو حال في المتحيز ، وتعين كونه متحيزا لما صر .
وكقولهم : الواجب إما متصل بالعالم ، وإما منفصل عنه ، وأيا ما كان يكون في جهة .
وكقولهم : الواجب إما داخل في العالم فيكون متحيزا أو خارج عنه فيكون في جهة منه . ويدعون في صحة هذه المنفصلات ، وتتمام انحصارها بالضرورة .

والجواب المنع : كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه أو المساوي لنقيضه ؟ وأطلق أكثر العقلاء على خلافها ، وعلى أن الموجود : إما جسم ، أو جسماني ، أو ليس بجسم ولا جسماني ، وكذا باقي التقسيمات المذكورة .

والجزم بالانحصار في القسمين لأنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والكابرة ، أو على أن الوهميات كثيرا ما تشبه بالأوليات اه المقصود من كلامه .

بلا مرجح كما في المقاصد ، وإليه أشار بقوله : ولو كان في مكان محتاجا إلى الجلوس والقرار إلى آخره .

الثانية : الجواب بأنه لو كان متحيزاً لزم قدم الحادث أعني الحيز كما في المقاصد ، وإليه أشار بقوله : فقبل خلق العرش أين كان الله؟ [.

الثالثة : الجواب بأن التحيز وقبول الحوادث من أمارات الحدوث وهو على القديم محال ، ومنع ضرورة العقل عن الاتصال والانفصال سيما قبل خلق العرش وخلق الجسمانيات وعن التغير والتماس بعد إحداث المحدثات [كما في شرح قواعد العقائد] . وإليه أشار أيضاً بقوله : « فقبل خلق العرش أين كان الله ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً » .

الخامس : ما أشار إليه (وقال في الفقه الأيسر : كان الله تعالى ولا مكان ، كان قبل أن يخلق الخلق كان ولم يكن أين) أي مكان (ولا خلق ولا شيء ، وهو خالق كل شيء) مُوجد له بعد العدم فلا يكون شيء من المكان والجهة قديماً [وفيه إشارات :

الأولى : الاستدلال بأنه تعالى لو كان في مكان وجهة لزم قدمهما ، وأن يكون تعالى جسماً ، لأن المكان هو الفراغ الذي يشغله الجسم ، والجهة اسم لمنتهى مأخذ الإشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان إلا للجسم والجسماني وكل ذلك مستحيل كما مر بيانه ، وإليه أشار بقوله : كان ولم يكن أين ولا خلق ولا شيء وهو خالق كل شيء [.

وبطل ما ظنه ابن تيمية منهم من قدم العرش كما في شرح العضدية .

[الثانية : الجواب] بأن لا يكون الباري تعالى — داخل العالم — لامتناع أن يكون الخالق داخلاً في الأشياء المخلوقة ، ولا — خارجاً عنه — بأن يكون في جهة منه لوجوده تعالى قبل خلق المخلوقات وتحقيق الأمكنة والجهات [وإليه أشار بقوله : « هو خالق كل شيء »^(١)] وهو خروج عن الموهوم دون المعقول .

[الثالثة : الجواب] بأن كون القائم بنفسه هو المتحيز بالذات غير [مسلم] بل هو المستغنى عن محل يقوم به [كما في شرح المواقف^(٢)] وإليه لوح بقوله : كان الله ولا مكان .

السادس : ما أشار إليه بقوله فيه : (وأنه تعالى يدعى من أعلى) للإشارة إلى ماهو وصف للمدعو تعالى من نعوت الجلال ، وصفات الكبرياء والألوهية والاستغناء (لا من

(١) سورة الأنعام آية ١٠٢ .

(٢) مابن الحواصر ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

أسفل ، لأن الأسفل) أى الإشارة إليه (ليس من وصف الربوبية والألوهية) والكبرياء والفوقية بالاستيلاء (فى شئ) فأشار إلى الجواب بأن رفع الأيدي عند الدعاء إلى جهة السماء ليس لكونه تعالى فوق السموات العلى بل لكونها قبلة الدعاء ، إذ منها يتوقع الخيرات ، ويستنزل البركات لقوله تعالى : « وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ^(١) » مع الإشارة إلى اتصافه تعالى بنعوت الجلال وصفات الكبرياء ، وكونه تعالى فوق عباده بالقهر والاستيلاء [وإلى الجواب ^(٢)] بمنع حمل ما ورد فى الآيات والأحاديث على الاستقرار والتمكن ، ومنع رفع الأيدي لاعتقاده بل كل ذلك بالمعنى [الذى ذكرنا ههنا ^(٣)] وهو الذى لا ينافى وصف الكبرياء ، ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء كما أشار إليه بقوله فيه (وعليه) أى يخرج على أنه يدعى من أعلى ، ويوصف بنعوت الجلال وصفات الكبرياء (ماروى فى الحديث أن رجلاً) وهو عمرو بن الشريد كما رواه أبو هريرة وعبد الله بن ربيعة كما بينه الإمام فى مسنده بتخريج الحارثى وطلحة والبلخى والحوارزمى (أتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأمة سوداء فقال : وجب علىّ عتق رقبة مؤمنة) قال إن أمى هلكت وأمرت أن أعتق عنها رقبة مؤمنة ، ولا أملك إلا هذه وهى جارية سوداء أعجمية لا تدرى ما الصلاة (أفتجزئنى هذه ؟) عما لزم بالوصية كما فى مصنف الحافظ عبد الرزاق ، وليس فى الروايات الصحيحة أنها كانت خرساء كما قيل (فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم : أمؤمنة أنت ؟ قالت نعم ، فقال النبي عليه الصلاة والسلام أين الله ؟) سائلاً عن المنزلة والعلو على العباد علو القهر والغلبة ، ومشيراً أنه إذا دعاه العباد استقبلوا السماء دون ظاهره من الجهة ، لكن لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة فضلاً عن النساء حتى يكاد يجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان الأقرب إلى إصلاحهم ، والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهراً فى الجهة كما فى شرح المقاصد (فأشارت إلى السماء) إشارة إلى أعلى المنازل كما يقال فلان فى السماء أى رفيع القدر جداً كما فى التقديس للرازى (فقال : أعتقها

(١) سورة الذاريات آية ٢٢ .

(٢) ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

(٣) عبارة الخيرية ونسخة الدار رقم ٢٢٤ غير ذلك ، وإليك نصها :
[الذى أراده الشارع منها] .

فإنها مؤمنة) واكتفى عليه الصلاة والسلام بتلك الإشارة لقصور عقل الأمة وقلة فهمها كما في كتاب التقديس للرازي وغيره .

فأشار إلى الجواب بأن السؤال والتقرير لا يدلان على المكان بالجهة لمنع البراهين اليقينية عن حقيقة الأينية . وفيه إشارات :

الأولى : أنه حديث متفق على صحته كما ذكره السبكي في شرح عقيدة ابن منصور ، وإليه أشار بالتخريج والتأويل دون التضعيف ، وقد خرجه مالك والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم وإن كان بسبب آخر ، وأبو نعيم في المعرفة عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه .

الثانية : أنه مؤول لخالفته القواطع العقلية والنقلية ، إذ لا يتجاوز عن الظاهر إلا لضرورة مخالفة قطعي منهما ، فإن حجج الله تعالى تتعاضد ولا تتضاد كما في البرهان الساطع ، وإليه أشار بتخريج الحديث المذكور وتأويله .

الثالثة : أنه يختار التأويل فيما دعت إليه الحاجة لخلل في فهم العوام ، سيما إذا كان قريباً مفهوماً في التخاطب ، ولا يسترسل التأويل مطلقاً ، وإليه أشار أيضاً بتخريج الحديث المذكور وتأويله على الوجه المفهوم في التخاطب بعد منع استرسال التأويل . ونسبه إلى المعتزلة ، واختاره الإمام أحمد بن حنبل ، فأول ثلاثة أحاديث من أمثاله بعد ما منع السؤال عنه كما ذكره الغزالي في المنقذ ، واختاره صاحب الكفاية نور الدين البخاري ، وصاحب التسديد والمسيرة كما مر .

قال في الكفاية : والبحث عن تأويل التشابهات على وجه يليق بذات الله وصفاته ، بشرط أن لا يخرج عن مقتضى اللفظة ، ولا يقطع القول بكونه مراد الله هو طريق المحققين من أصحابنا .

ولعل أول من فتح هذا الباب على أولى الألباب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى على ما أشار إليه في كتاب العالم .

الرابعة : أنه عليه الصلاة والسلام أراد امتحانها ، هل تقر بأن الخالق الفعال المتعالى هو الله الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء ، كما دل السؤال والتقرير كما في شرح مسلم

للنووي ، وإليه أشار بترتيب التخريج على أنه يدعى من أعلى لامن أسفل .
الخامسة : أنها كانت أعجمية لا تقدر أن تفصح عما في ضميرها من اعتقاد التوحيد
بالعبارة فتعرف بالإشارة أن معبودها إله السماء ، فإنهم كانوا يسمون الله إله السماء كما دل
السؤال والاكتفاء بتلك الإشارة كما في الكفاية لنور الدين البخاري .
وإليه أشار ببيان كونها أمة سوداء ، وسؤال الرجل عن الأجزاء ، وفرع عليه ببيان
حكم المخالفة فيه ، نشييداً لقواعد التنزيه ، وتنبيهاً على استلزام نسبة النقص في القول
بالتحيز والتشبيه .

فقال فيه (فمن قال لا أعرف ربي أفى السماء أم في الأرض فهو كافر) لكونه قائلًا
باختصاص الباري بجهة وحيز وكل ما هو مختص بالجهة والحيز فإنه محتاج محدث بالضرورة
فهو قول بالنقص الصريح في حقه تعالى (كذا من قال إنه على العرش ولا أدري العرش
أفى السماء أم في الأرض) لاستلزامه القول باختصاصه تعالى بالجهة والحيز والنقص الصريح
في شأنه سيما في القول بالكون في الأرض ونفي العلو عنه تعالى بل نفي ذات الإله المنزه
عن التحيز ومشابهة الأشياء [وفيه إشارات :

الأولى] : أن القائل بالجسمية والجهة منكر وجود موجود سوى الأشياء التي يمكن
الإشارة إليها حساً ، فمنهم منكرون لذات الإله المنزه عن ذلك ، فلزمهم الكفر لا محالة .
[وإليه أشار بالحكم بالكفر] بخلاف المعتزلة ومن يحدو حدوهم في إنكار الصفات
فإنهم يثبتون موجوداً وراء هذه الأشياء التي يشار إليها حساً إلا أنهم يخالفون في صفاته كما
ذكره الإمام الرازي في كتاب التقديس .

[الثانية : إكفار من أطلق التشبيه والتحيز ، وإليه أشار بالحكم المذكور لمن أطلقه]
واختاره الإمام الأشعري فقال في النوادر : من اعتقد أن الله جسم فهو غير عارف بربه ،
وإنه كافر به كما في شرح الإرشاد لأبي قاسم الأنصاري ، وفي الخلاصة أن المشبه إذا قال له
تعالى يد ورجل كما للعباد فهو كافر .

[الثالثة : عدم إكفار] من قال هو جسم [متحيز] لا كالأجسام [المتحيزة]^(١) كما

(١) ما بين الحواصر ساقط من نسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ .

ذهب إليه محمد بن الهيصم [و بعض الحنابلة و إليه أشار بعدم التعرض له في المقام^(١)] فهو مبتدع في إطلاق الجسم وليس بكافر لرفعه إيهام النقصان بقوله لا كالأجسام، وقيل يكفر بمجرد الإطلاق كما في باب الإمامة من فتح القدير ، وقد أطلق في الخانية والمحيط عدم جواز الاقتداء بالمشبه .

الرابعة : الرد على من أنكر إكفار المشبه مطلقا ذهابا إلى أن القائل بأنه جسم غلط فيه غير كافر لأنه لا يطرده قوله بموجبه كما اختاره الباقلاني كما في شرح الإرشاد ، واختاره الأمدى في الأبكار ، فقال في خاتمته : إنما يلزم التكفير أن لو قال إنه جسم كالأجسام وليس كذلك بل ناقض كلامه في فصل التنزيه منه ومن المنازع حيث قال فيه :
ومن وصفه تعالى بكونه جسما : منهم من قال إنه جسم أى موجود لا كالأجسام ، ك بعض الكرامية ، ومنهم من قال إنه على صورة شاب أمرد ، ومنهم من قال على صورة شيخ أشمط ، وكل ذلك كفر وجهل بالرب ونسبة للنقص الصريح إليه ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

فصل

في تحقيق الرؤية

(قال في الوصية والفقهاء الأكبر : وإلقاء الله تعالى) أى كونه مرثيا (لأهل الجنة) زيادة في إكرامهم فيها (حق) أى ثابت بالدلائل القطعية من بينات الآيات ، ومشهورات الروايات واقع (بلا كيفية) أى ملابساً لعدم الكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض لما سيأتى من البيان (ولا تشبيه) له تعالى بشئ من المخلوقات (ولا جهة) له ولا تحيز في شئ من الجهات ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه تعالى يرى بلا تشبيه لعباده في الجنة بخلق قوة الإدراك في الباصرة من غير تحيز ومقابلة ولا مواجهة ولا مسامطة .

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار برقم ٢٢٤ .

الثانية : إمكان ذلك وثبوته بالآيات والأحاديث المشهورة [وإليه أشار بالحق في مقام الاستدلال وهي كثيرة] .

منها قوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام : « رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ أَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ^(١) » وقوله تعالى : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ^(٢) » وقوله تعالى : « لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ^(٣) » . روى أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : الحسنى الجنة ، والزيادة النظر إلى وجه الله تعالى .

ومنها ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما ، عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إِنَّ أَكْرَمَ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَلَى اللَّهِ مَنْ يَنْظُرُ إِلَىٰ وَجْهِهِ غُدُوَّةً وَعَشِيَّةً ، ثُمَّ قَرَأَ : وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ » وغير ذلك كما سيأتى .

الثالثة : الرد على فرق المبتدعة كالمشبهة والكرامية النافية للرؤية [بلا مكان ولا جهة والمعتزلة والنجارية والخوارج النافية] لمطلق الرؤية .

ولا نزاع لهم في إمكان الانكشاف التام العلمى ، ولأننا في امتناع ارتسام الصورة ، أو اتصال الشعاع ، أوحالة مستلزمة لذلك .

بل النزاع في أننا إذا نظرنا إلى البذر ، فلنا حالة إدراكية نسميها الرؤية مغايرة لما إذا أغمضنا العين وإن كان ذلك انكشافا جليا ، فهل يحصل للعباد بالنسبة إلى الله تعالى تلك الحالة وإن لم يكن هناك مقابلة ؟ [كما في شرح المقاصد وغيره ^(٤)] .

وإليه أشار بقوله : (يراه المؤمنون وهم في الجنة) دون المرئى تعالى (بأعين رؤوسهم) لا ببصائرهم فقط لعدم النزاع فيه .

الرابعة : أن المراد بنفى الكيفية والجهة خلوة تلك الرؤية عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض مع سلامة الحاسة وكون المرئى بحيث يمكن رؤيته من المقابلة وعدم القرب القريب ، والبعد البعيد ، واللطافة والصغر والحجاب — لا بمعنى خلوة الرؤية أو الرأى والمرئى عن جميع الحالات والصفات على ما يفهم أرباب الجهالات ، فيعتضون

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣ (٢) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣ (٣) سورة يونس آية ٢٦ (٤) مابين الحواصر سافط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

بأن الرؤية فعل من أفعال العبد ، أو كسب من أكسابه ، فبالضرورة يكون واقعاً بصفة من الصفات ، وكذا المرئي بحاسة العين لا بد أن يكون له حال أو كيفية من الكيفيات كما في شرح المقاصد ، وإليه أشار بالاكتفاء بقوله فيه (ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة) ولا قرب ولا بعد ولا حجاب ولا مقابلة ، فإن تلك الشروط مبنية على الاستقراء ، ولا يقاس أمر الآخرة بأمر الدنيا كما في التعديل .

فأشار بإضافة اللقاء إليه تعالى والبيان بما بعده إلى أن المراد من الرؤية أن يحصل انكشاف للعباد بالنسبة إلى ذاته المخصوصة سبحانه ، ويجرى مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء .

والانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف ، فإن كان المكشوف مخصوصاً بالجهة والحيز ، وجب أن يكون الانكشاف كذلك ، وإن كان المكشوف منزهاً عن الجهة والحيز ، وجب أن يكون انكشافه منزهاً عن [الحيز ^(١)] والجهة كما في الأربعين للرازي . هذا ، والآية الأولى ^(٢) تدل على إمكان رؤيته .

وذلك أن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام طلب الرؤية ولم يكن عابثاً ولا جاهلاً ، والله علقها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه .

وما يقال على الأول أنه إنما طلب العلم الضروري أو رؤية آية ، ولو سلم فلقومه ولزيادة الطمأنينة بتعاقد العقل والسمع ، ولو سلم فالجهل بمسألة الرؤية لا يخل بالمعرفة ؛ فقد ردّ بأن « لن تراني » نفى للرؤية لا العلم ، أو رؤية الآية ، كيف والعلم حاصل ؟ والآيات كثيرة ، والحاصل منها حينئذ إنما هو على تقدير الاندكالك دون الاستقرار .

والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالي نص في معناها .

والقوم إما مصدّقون لموسى عليه الصلاة والسلام فيكفيهم إخباره بامتناع الرؤية أولاً فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ، ولا يليق بالنبي صلى الله عليه وسلم تأخير رد الباطل كما في طلب جعل الإله ، ولا طلب الدليل بهذا الطريق ، ولا الجهل في الإلهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة .

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

(٢) هي قوله تعالى : « رب أرني أنظر إليك » كذا في هامش « ب » .

وعلى الثاني أن المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة اندكالك يستحيل معها الاستقرار .

وردّ بأنه ممكن ضرورة وإن لم يقع ليلزم وقوع الرؤية ، وإنما المستحيل اجتماعهما ، والآيات الأخر تدل على وقوع الرؤية .

إذ النظر الموصول بالى إما بمعنى الرؤية ، أو ملزوم لها ، أو مجاز متعين فيها ، وكذا اللقاء بشهادة النقل والاستعمال والعرف .

وما يقال : إن « النظر » قد يكون بمعنى الانتظار و « إلى » قد تكون اسما بمعنى النعمة ^(١) .

والنظر قد يتصف بما لا يتصف به الرؤية كاشدة والازورار ونحوها ^(٢) ، وقد يوجد بدونها مثل : نظرت إلى الهلال فلم أره ، وتقديرُ : إلى ثواب ربها ، احتمال ظاهر منقول ، فقد ردّ بأن الانتظار لا يلائم سوق الآية ولا يليق بدار الثواب ، وكون إلى ههنا حرفا ظاهرا لم يعدل عنه السلف .

وجعل النظر الموصول بالى للانتظار تعسف ، وكذا العدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور إلى الحذف بلا قرينة معينة ، [كما فى المقاصد] ؛ وأما الأحاديث المشهورة الدالة على وقوع الرؤية : [فكثيرة أشهرها ما ذكره حيث] (قال فى رواية القاضى) ابن عبد الباقي (الأنصارى و) ابن عبد الله بن خسرو (الباغى) والقاضى أبى زكريا موسى (الحصكى : حدثنى إسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم البجلي) التابعى الجليل ، روى عن العشرة المبشرة (عن جرير بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ كَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تَضَامُونَ فِي رُؤُوسِهِ) بفتح أوله وتشديد الميم وحذف إحدى التاءين : أى لا ينضم بعضكم إلى بعض فى وقت النظر لما ينوبه من المشقة بسبب الإشكال والاختفاء .

وفى رواية بضم أوله وتخفيف الميم من الضيم : أى لا يلحقكم فى رؤيته ضيم ومشقة ،

(١) وعليه « قالى » واحد الآلاء : أى النعم .

(٢) كالشزر ، والرضى ، والتجبر ، والذل ، والخشوع ، كذا فى المواقف .

ويعضدها رواية « لاتضارون » من المضارة بمعنى المضايقة : أى لاتضايقون فى الرؤية غيركم بحيث تلحقون الضرر بهم ، بل يرى كل أحد كما ينبغي ، فقيه كشف عن وجه تشبيه الرؤية ، وأنها تقع على الانكشاف التام ، ودفع لإيهام تشبيه المرئى بالمرئى فى المقام ، وهو حديث مشهور روى القدر المشترك منه سبعة وعشرون صحابياً^(١) رواه أمير المؤمنين أبو بكر الصديق ، وعلى ، وعبد الله بن عمر ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبى بن كعب ، ومعاذ ابن جبل ، وزيد بن ثابت ، وجريز بن عبد الله ، وأبو سعيد الخدرى ، وأبو هريرة ، وأبو موسى الأشعرى ، وأورزبن لقيط العقيلي ، وجنادة بن أبى أمية ، وأنس بن مالك ، وصهيب بن سنان ، وحذيفة بن اليمان ، وعمار بن ياسر ، وأبو أمامة الباهلى ، وأبو بريدة ، وثوبان ، وعبد الله بن حارث الزبيدى ، وعبادة بن الصامت ، وفضالة بن عبيد ، وبريدة ، وعمار بن ربيعة الثقفى ، وعدى بن حاتم الطائى رضوان الله تعالى عليهم أجمعين [كما فى شروح البخارى وروى عنهم ثمانية وعشرون^(٢)] شيخاً بأكثر من ستين طريقاً^(٣).

(١) فى نسخة الدار رقم ٢٢٤ « اثنان وعشرون صحابياً » .

(٢) ساقط من نسخة الدار رقم ٢٢٤ .

(٣) فى نسخة الدار رقم ٢٢٤ بأكثر من سبعين طريقاً .

رواه مالك وأحمد بن حنبل والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان رحمهم الله تعالى عن جرير بن عبد الله بهذا اللفظ ، ورواه البخارى وأحمد ومسلم عن أبى سعيد الخدرى وأبى هريرة بلفظ « هل تضارون فى القمر ليلة البدر؟ قالوا : لا ، قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا : لا ، قال فإنكم ترونه كذلك » ورواه الترمذى وابن ماجه عن أبى هريرة بلفظ « هل تضارون فى رؤية الشمس والقمر؟ كذلك لاتضارون فى رؤية ربكم » ورواه الطبرانى والدارقطنى وابن عساكر عن أبى موسى الأشعرى ، ورواه الدارى والدارقطنى والبيهقى وابن أبى شبة وابن جريج وابن خزيمة وابن المنذر وابن منده واللالكائى وابن أبى عاصم وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبى بكر رضى الله عنه واللالكائى عن على رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى تفسير قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » . الحسنى : الجنة . والزيادة : النظر إلى وجه الله ، ورواه الخطيب البغدادى عن قيس بن أبى حازم عن أبى بكر رضى الله تعالى عنه ، وروى أحمد بن حنبل والترمذى وابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة عن صهيب بن سنان عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى : تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار؟ فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم ، ثم قرأ : للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » وروى الطبرانى والبيهقى وأبو نعيم واللالكائى ، وابن خزيمة ، والحكيم الترمذى ، والآجرى حديث الرؤية بالفاظ متفقة المعانى عن ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأنس وعبادة بن الصامت وعمار بن ياسر وحذيفة وأبى أمامة الباهلى وبريدة وأبى سعيد وعبد الله بن حارث الزبيدى وأبى رزبن لقيط العقيلي وأبى بريدة وثوبان وعمار بن ربيعة الثقفى وفضالة بن عبيد وجنادة بن أبى أمية .

ورواه أبو الشيخ والآجرى عن عدى بن حاتم ، وروى الدارقطنى فى كتاب الرؤية عن أنس رضى الله عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « يرى المؤمنون ربهم فى كل جمعة ، ويراه المؤمنات يوم الفطر والنحر » .

ولما كان الأصوب في هذه المسألة أن يتمسك بالدلائل السمعية لكونها أسرع في إلزام المبتدعة ، ثم معارضة شبههم بالأدلة العقلية كما ذكره أبو منصور الماتريدي ، واختاره محققو الأشاعرة أشار الإمام في المقام إلى ما ثبت به المرام [من الدلائل السمعية ^(١)] وأشار إلى دفع شبه المبتدعة معارضة بما ثبت مما حاله حال الرؤية في القرب والإقبال والمجاورة ، أوردًا المختلف إلى المختلف ، فإنه الطريقة المسلوكة للسلف دفعاً لما تمسك به المخالفون من وجوه :

الأول : أنه تعالى لو كان مرئياً لكان بالضرورة في مقابلة ، فكان في جهة جوهرًا أوعرضًا في مسافة من الرأي أو متصلاً به .

(١) الكلام الذي هنا «أى بين الحاصرتين» متفق مع الحيرية ؛ وأما عبارة نسخة الدار «١» رقم ٢٢٤ فهي مخالفة لما هنا وإليك نصها : —
[أشار الإمام في المقام إلى ما ثبت به المرام العقلي المشهور ، وهو أننا نرى الجواهر والأعراض ضرورة ووفقاً فلا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة ، وهى : إما الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته بمرور المنع عليه ، إذ لا يسلم وجوب تعليل الأحكام المشتركة بعلة مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالاختلافات ، ولأنه منقوض بصحة الخلقية والمعنوية المشتركة بين الجواهر والأعراض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة ذلك في الواجب تعالى وهو محال ، لأن الوجود عين الذات كما مر .
الثانية : أن في الاكتفاء وعدم التعرض لرؤيته تعالى في المنام إشارة لعدم ثبوته بقطعي يتوقف عليه الإثبات في المقام ، واستحالة الإمام أبو منصور الماتريدي والقاضى أبو بكر الباقلانى ، واختاره المحققون متمسكين بأن المرئى في المنام مثال ينزه عنه الصانع المتعال ، وجوزوه بعض الأئمة كصاحب الكفاية والاعتماد بلا مثال ولا كيفية متمسكين بأن ما يقع في الآخرة من المشاهدة جاز أن يقع في المنام لبعض العباد بالمشاهدة الروحانية ، وبما روى الترمذى وأحمد بن حنبل والدارمى والطبرانى عن ابن عباس رضى الله عنهما ومعاذ ابن جبل وعبد الرحمن بن عائش عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « رأيت ربى في المنام في أحسن صورة فقال يا محمد : هل تدري فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ » الحديث . قال الإمام ابن حجر الهيتمى في شرح المشكاة : المراد بالصورة الصفة ، والمعنى في أحسن إكرام ولطف ، وإن الرأى قد يرى في النوم غير المنشكل متشكلاً وعكسه ، وليس من خلل في الرؤيا بل من أسباب مذكورة في علم التعبير ولولاها لما افتقرت رؤيا الأنبياء إلى التعبير . قال الآمدى : الحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا ، وإن لم يكن رؤية حقيقية ، وفي شرح المقاصد أن الرؤيا في المنام قد حكى القول بها عن كثير من السلف ، ولما لم يتعرض لها الإمام لعدم القاطع . قاله الإمام قاضيخان : إن السكوت فيه حسن ؛ فالقول بأنه غير مستحسن ، غير مستحسن .

الثالثة : الخ اه .

الثانى : أن الرؤية إما باتصال شعاع العين بالمرئى أو بانطباع الشبح من المرئى فى حدة الرأى على اختلاف المذهبين ، وكلاهما فى حق البارئ تعالى ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته . فأشار الإمام إلى جوابيهما بالمعارضة بالمثل فى قوله (وقال فى الفقه الأكبر : وليس قرب الله تعالى) من المؤمنين كما دل قوله تعالى « وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ »^(١) ، (ولا بعده) من الكافرين كما دل قوله تعالى : « أَلَا بُعْدًا لِعِبَادِ قَوْمِ هُودٍ »^(٢) (من طريق) [إرادة المعنى الحقيقى ؛ أى] (طول المسافة وقصرها) حتى يلزم التحيز والمقابلة والكون فى الجهة لتنزهه تعالى عن كل ذلك بدلالة البراهين القطعية ، (ولكن) على [تعيين المعنى المجازى ؛ أى] معنى الكرامة فى قربه تعالى من العباد لعدم ظهوره فى معنى الآية وفى قربه تعالى والقرب منه . وما فى بعض النسخ إلا (على معنى الكرامة) مخالف للنسخ المعتمد عليها المشتهرة ، ولما سيأتى من العبارة (والهوان) والحقارة فى بعده من الكافرين (و) لكن (المطيع قريب منه تعالى) قربا حاصلًا فى طاعته كما دل عليه قوله تعالى : « وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ »^(٣) (بلا كيف) أى بلا كيفيات معتبرة فى قرب الأجسام والأعراض (والعاصى بعيد منه) بالإسقاط عن درجة الأبرار (بلا كيف) [فأشار إلى المختار من تفويض تعيين المعنى المجازى إلى الله تعالى بقرينة نفي الكيفية كما مر تحقيقه] ، فكذا الرؤية فى ذلك ، فأشار إلى أن القرب والبعد منه تعالى بلا كيفية من المقابلة والمسافة والجهة ، فكذا الرؤية بمنع الكيفيات والشرائط واتصال الشعاع والانطباع ، فإن كل ذلك إنما هو فى الشاهد من الأجسام والأعراض لا الغائب .

أما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر ، وأما على تقدير اتفاقهما فليجوز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة كماهية القرب والبعد [وإلى أن أصل الرؤية وإن لم تكن من التشابهات لكن وصفها منه كما فى شروح البردوى^(٤)]

(١) سورة البقرة آية ١٨١ .

(٢) سورة هود آية : ٦٠ .

(٣) سورة العلق آية ١٩ .

(٤) قال : البردوى فى الكشف « فى بحث التشابه » [١ - ٥٨] مانصه : — « ومثاله إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار حقا فى الآخرة بنص القرآن بقوله : « وجوه يومئذ ناضرة : إلى ربها ناظرة » لأنه موجود بصفة الكمال ، وأن يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال ، والمؤمن لإكرامه بذلك أهل ، لكن إثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابهها » . وكتب عليه شارحه المحقق عبد العزيز =

الثالث : أنه لو صحت رؤيته تعالى لدامت في الجنة بل في الدنيا والآخرة لتحقيق الشرط الذي يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة ، ولكونه جازر الرؤية ، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا تراها ، لعدم خلق الله الرؤية ، أو لانتفاء شرط خاص لها وهو قطعي البطلان ، (و) أشار إلى جوابه في قوله (القرب والإقبال يقع على المناجى) أى المتضرع إليه تعالى في حال المناجاة كما دل صيغة الفاعل (وكذلك جواره تعالى في الجنة) في مقام القرب (والوقوف بين يديه) في مقام المحاسبة (و) كذلك (الرؤية في الآخرة بلا كيف) ولا مقابلة ، ولا تحيز في جميع ذلك ، فأشار إلى أن القرب والإقبال يقع في حال المناجاة بلا كيفية وكذا الجوار في القربة والإجلال ، فكذلك الرؤية تقع في الجنة بلا كيفية ولا تشبيه .

ولا تدوم في جميع الأحوال فإنها نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء فيمن شاء ، فيخلقه في عبادته في الجنة إكراما لهم ، ولا يخلقه في الدنيا لكون رؤية الصانع تعالى مشروطة بزيادة قوة إدراكية في الباصرة تخلق في بعض الأزمان في الجنة . وإليه أشار بقوله « في الآخرة » .

ولا يلزم كون جبال شاهقة ، وبحار هائلة بحضرتنا ، ولا تراها للعلم الضروري بانتفائها في العادات وإن كان ثبوتها من الممكنات [وفيه إشارات :

الأولى : أن العدول عن الدليل العقلي المشهور بين الجمهور وهو أنا نرى الجواهر والأعراض ضرورة ووفقا فلا بد لصحة رؤيتهما من غلة مشتركة .

وهي : إما الوجود أو الحدوث وهو عدى لا يصلح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته إلى ورود المنع عليه ، إذ لا يسلم وجوب تعليل الأحكام المشتركة بتعليل مشتركة ؛ لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات ولأنه منقوض بصحة المخلوقة

= البخارى فقال : « قوله لسكن إثبات الجهة ممتنع ، لأن من شرط الرؤية في الشاهد أن يكون المرئى في جهة من الرأى ، وأن يكون مقابلا له ومحاذيا ، ويكون بينهما مسافة مقدرة لا في غاية القرب ولا في غاية البعد ، وكل ذلك على الله تعالى محال ، فصار إثبات الرؤية بوصفه ؛ أى بكيفيته متشابها أى بحيث لا يدرك بالعقل ، فنسلم ذلك إلى الله تعالى ولا نشغل بالتأويل » اه المقصود منه .

والملموسية المشتركة بين الجواهر والأعراض ولا مشترك^(١) بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة ذلك في الواجب تعالى وهو محال ، لأن الوجود عين الذات كما مر ؛ [إلا أن يقال : إن متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية ، بل يجب أن يكون مما يشتركان فيه للقطع بأنا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والأعراض ؛ ثم قد نفصله إلى ماله من تفاصيل الجوهر والعرض ، وقد نفعل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ماستلنا عنها ، وإن استقصينا في التأويل فنعلم أن ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لالخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض .

وأن صحة الخلقية والملموسية عبارة عن إمكان كون الشيء مخلوقاً وملموساً ، والإمكان من الاعتبار العقلية التي لا تقتضي علة ، إذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند الغد كصحة الرؤية ؛ وأن البناء على اشتراك الوجود إلزامي على القائل به .

وقال في المواقف : مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الأشعري أيضاً . والاتحاد الذي ادعاه أراد به أن الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان متمايزتان بأن يقوم إحداها بالأخرى كالسواد بالجسم ، فلا منافاة بين كون الموجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها .

والأكثر توهماً أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية يناقض دعوى اشتراكه بين الموجودات ؛ إذ يلزم منها كون الأشياء كلها متفقة بالحقبة وهو لا يقول به عاقل كما في شرح التجريد للفاضل القوشجي^(٢) .

الثانية : أن عدم التعرض لرؤيته تعالى في المنام لعدم ثبوته بقطعي يتوقف عليه الإثبات في المقام [ولم يثبت عن الإمام ما نقل عنه من رؤيته الباري في المنام^(٣)] .

(١) أى : « مما يدرك » باللمس كالحرارة ، والبزودة ، هكذا وقعت هذه العبارة في « خ » بعد قوله : « ولا مشترك » .

(٢، ٣) ما بين الحاصرتين ساقط من « خ » وثابت في : « ز » ع .

واحتجّاه الإمام أبو منصور الماتريدي ؛ والقاضى أبو بكر الباقلاني ، واختاره المحققون متمسكين بأن المرئى فى المنام مثال يُنَزَّه عنه الصانع المتعال . وجوزّه بعض الأئمة كصاحب الكفاية والاعتماد بلا مثال ولا كيفية حقيقية ، متمسكين بأن ما يقع فى الآخرة من المشاهدة جاز أن يقع فى المنام لبعض العباد بالمشاهدة الروحانية ؛ وبما روى الترمذى ، وأحمد بن حنبل ، والدارمى ، والطبرانى ، رحمهم الله تعالى عن ابن عباس ، ومعاذ بن جبل ، وعبد الرحمن بن عائش رضى الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « رَأَيْتُ رَبِّي فِي مَنَامِي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ ، فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ هَلْ تَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى » الحديث .

قال الإمام ابن حجر الهيتمى فى شرح المشكاة : المراد بالصورة الصفة والمعنى فى أحسن إكرام ولطف ، وإن الرأى قد يرى فى النوم غير المتشكل متشكلا وعكسه ، وليس من خلل فى الرؤيا ولا فى الرأى ، بل من أسباب مذكورة فى علم التعبير ولولاها لما افتقرت رؤيا الأنبياء إلى التعبير ، قال الآمدى : الحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤية حقيقية .

وفى شرح المقاصد أن الرؤية فى المنام قد حكى القول بها عن كثير من السلف . ولما لم يتعرض له الإمام لعدم القاطع فى طرفى المقام — قال الإمام قاضىخان : إن السكوت فيه حسن ، فالقول بأنه غير مستحسن غير مستحسن .

الثالثة : أنه اكتفى الإمام بدفع شبههم العقلية عن دفع متمسكاتهم السمعية لظهور اندفاعها عند تحقيق الأدلة وما تمسكوا به منها وجوه :

الأول : قوله تعالى : « لَا تَذَرُكُهُ الْأَبْصَارُ ^(١) » ، فإن إدراك البصر هو الرؤية أو لازمها وقد نفى على سبيل العموم ، لأن اللاتق بالمقام والشائع فى الاستعمال فى مثله عموم السلب باسناد النفى إلى الكل لاسلب العموم بنفى الإسناد إلى الكل ؛ ثم سوق الكلام للتمدح بذلك فيكون نقيضه نقيضة فيمتنع .

وأجيب بأنه لو سلم العموم فى الأشخاص والأوقات ، فإدراك البصر رؤية على وجه

الإحاطة بجوانب المرئى وانطباع الشبح فى العين لما فى اللفظ من معنى النيل والوصول
أخذا من قولك : أدركتُ فلانا إذا لحقته ، فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية ؛ ولا كونها نقصا
لتمتنع ؛ بل ربما يلزم جوازها ليكون نفى إدراك البصر مدحا كما فى المتعزز بحجاب
الكبرياء لا كالمعدوم أو كالأصوات والروائح والطعوم .

الثانى : قوله تعالى : « لَنْ تَرَانِي ^(١) » ولن للتأييد أو للتأكيد فى المستقبل ، وحيث
لا يراه موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام لا يراه غيره بالإجماع . وأجيب بأن التأييد لم
يثبت عن الثقات والتأكيد لا يقتضى عموم الأوقات .

الثالث : قوله تعالى : « وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ
حِجَابٍ ^(٢) » الآية سيقى لنفى التكليم بالرؤية ونزات حين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم :
« أَلَا نَكَلِّمُ اللَّهَ وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ كَمَا نَكَلِّمُ اللَّهَ وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ » فدللت على إثبات التكليم
ونفى الرؤية .

وأجيب بمنع ذلك بل هو بيان أنواع التكليم ولو كان فى الوحي نفى الرؤية لكان
من وراء حجاب مستدركا إذ لا معنى له سوى عدم الرؤية كما فى المقاصد .

الرابع : أنه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية ، إلا وقد استعظمه واستفكره حتى سماه
ظلما وعتوا .

وأجيب بأن ذلك لتعنتهم وعنادهم ^(٣) كما دل عليه قوله تعالى : « لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا
فِي أَنْفُسِهِمْ ^(٤) » ولهذا استعظم إنزال الملائكة والكتابة مع إمكانه ، والله سبحانه
وتعالى أعلم .

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

(٢) سورة الشورى آية ٥١ .

(٣) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ١ » رقم ٢٢٤ .

(٤) سورة الفرقان آية ٣١ .

الباب الثالث

(في) يان (الصفات الفعلية ^(١))

أى التى هى منشأ الأفعال ومبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود الراجعة إلى التكوين العام (وما يرجع إليها) من أفعاله « المتعلقة » بأمر الدنيا — كخلق الأعمال ، وتدير نظام العالم بإرسال الأنبياء ونصب الإمام « والمتعلقة » بأمر الآخرة كالإعادة ، والإثابة ، والمعاقبة ، وسائر السمعيات الراجعة إلى التكوين الخصوص ، وإليه أشار بقوله : (قال فى الفقه الأكبر : فالفعلية) أى الصفات التى هى منشأ الأفعال (التخليق) أى التكوين الخصوص بإيجاد الأشياء على تقدير واستواء ، وبإبداءها من غير أصل ولا احتذاء .

فبالمعنى الأول قوله تعالى : « إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ^(٢) » وبالمعنى الثانى قوله تعالى : « خَاقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ^(٣) » .

(١) اعلم أن الصفات ضربان : صفات الذات ، وصفات الفعل .
والفرق بينهما أن كل ما وصف الله تعالى به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات : كالقدرة ، والعلم ، والعزة ، والعظمة .
وكل ما وصف الله تعالى به ويجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الفعل : كالرأفة ، والرحمة ، والسخط ، والغضب .
والفرق بين الصفة والاسم أن الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات ، والاسم عبارة عن الذات .
وقد اختلف فيها : — فقال الأشعرى : صفات الذات ؛ كالحياة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى .
وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز السلب وعدمه إلا أنه لا يستلزم سلبه نقيصة ، وواقعه الماترىدى إلا فى صفات الأفعال فإنها عنده قديمة قائمة بالذات ، وعليه تتفرع مسألة التكوين .

(٢) سورة القمر آية ٤٩ .

(٣) سورة إبراهيم آية ١٩ .

و . النحل ٣ .

و . الزمر ٥ .

و . التباين ٣ .

وإثارة على الخلق لأظهريته في ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى الخلق (والإنشاء) أى التكوين الخصوص بإيجاد الشيء وترتيبه ؛ وعليه قوله تعالى : « هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ ^(١) » ، (والإبداع) أى التكوين الخصوص بإيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان كما في المفردات وعليه قوله تعالى : « بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ^(٢) » أى مبدعهما (والصنع) أى التكوين الخصوص بإيجاد الشيء على الإيجاد والإتقان وعليه قوله تعالى : « صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ ^(٣) » (وغير ذلك) من الإحياء والإماتة والترزيق والتصوير والإعادة ^(٤) ونحوها مما ورد في النصوص القطعية والأحاديث المشهورة من الأسماء والصفات المشتقة المسندة إليه تعالى [وفيه إشارات :

الأولى : أن صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والإرادة وإليه أشار بالسوق مساق تلك الصفات بقوله : « والفعل صفته في الأزل » .

الثانية : أن صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك ^(٥) [راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل ، والتكوين العام بمعنى — مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا صفات متعددة كما ذهب إليه البعض ولا عين الإضافة كما ظن .

وإليه أشار الإمام بعنوان الصفة الفعلية وفيما بعد بقوله : « والفعل صفته في الأزل » فإن عدم كون الإخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول .

وإليه أشار الإمام أبو منصور الماتريدي بقوله : إذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل فيوصف به لمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع .

(١) سورة الملك آية ٢٣ .

(٢) سورة البقرة ١١٧ .

و « الأنعام » ١٠١ .

(٣) سورة النمل « ٨٨ » .

(٤) في « خ » ونسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ (والفعل) .

(٥) ما بين الحاصرتين ساقط من « خ » ونسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ .

والإمام أبو الحسن الرُّسْتُفَنِي في الإرشاد بقوله : طريق التكوين طريق^(١) الصفات والأفعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام .

والإمام أبو المعين النسي في التبصرة بقوله : إن الخالق وصف لله تعالى إجماعاً ، فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا ويتصف به كسائر الصفات .

والإمام عطاء بن علي الجوزجاني في شرح الفقه الأيسر بقوله : لو لم يكن تعالى خالقا قبل الخلق ثم أحدث الخلق : أي صفة بها الخالق فخلق به بطل تلك الصفة عند فراغه من الخلق ، فيلزم المعجز ومحلية الحوادث .

وصرح به العلامة صدر الشريعة في التعديل بقوله : صفات الأفعال ليست نفس الأفعال بل منشأها ، فالصفات قديمة والأفعال حادثة .

وهو مختار عبد الله بن سعيد القطان في الرحمة والكرم والرضا كما في شرح المقاصد ، والحوادث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي .

فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتاخيص والإرشاد وإن تسامحوا في تعريف التكوين بإخراج المدوم من العدم إلى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات إلى جوانب التعريفات بعد الاهتمام بتحقيق المرام ، فقد نبهوا على المراد في المقام من مبدأ الإخراج المذكور ببيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام .

[الثالثة : الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق متمسكين بأن التخليق لو كان غير المخلوق ، فإن كان قديماً لزم قدم العالم ، وإن كان حادثاً افتقر إلى خالق آخر وتسلسل كما في الصحائف .

الرابعة : الرد على من أرجع الصفات الفعلية إلى الاعتبارية^(٢)] كالأشاعرة الذاهبين إلى أن التكوين وسائر صفات الأفعال ليست صفات حقيقية ، بل أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس مغايراً للمفعول في الخارج .

(١) هكذا في «خ» ونسخة الدار رقم ٢٢٤ ، وفي «ع ، ز» «طريق التكوين وطريق الصفات» .

(٢) ما بين الحاصرتين ليس في «ب ، ط» .

فالتكوين عين المكون — متمسكين بأن مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بإرادته ، فإن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة : أى إنما تؤثر في الفعل ويجب صدور الأثر عنه عند انضمام الإرادة .
وأما بالنظر إلى نفسها وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك فلا يكون إلا جائز التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات كما في شرح المقاصد .

وأشار الإمام إلى الاستدلال على المرام مضمنا للجواب عما تمسك به المخالفون بوجهين :
الأول ما أشار إليه بقوله في الفقه الأكبر : (والله تعالى لم يزل خالقا) أى متصفا بمدلول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير [فلا يرد الاعتراض بالوصف بنحو الموجود والواجب ، وإليه أشار صاحب التلويح بتخصيص البيان بالمصادر المتعدية — في بيان المعنى المصدري ، والحاصل بالمصدر ^(١)] (بتخليقه) أى بسبب قيام التخليق الذى هو مبدؤه بذاته تعالى في الأزل ، لأن الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الأمور الثابتة بالاتفاق على ما صرحوا به في إثبات الصفات الذاتية .

[وهو غير القدرة فإن التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران كما في الصحائف ، وإليه أشار بقوله ^(٢)] (والتخليق) أى مبدأ الإيجاد في الخارج (صفته في الأزل) ، [أى صفة مستقلة مغايرة للقدرة كما هو المتبادر ، فأشار إلى أنه ^(٣)] لو لم يكن متصفا به في الأزل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كما دل الوصف به واتصف به لوجود الخلق صارت الصفة حادثة له بالخلق فكان القول بتعريفه عنها في الأزل وحدوثها بحدوث الخلق قولاً بقيام النقص والحاجة إلى ما يتحقق به ذلك ؛ والقديم يتعالى عن ذلك وصرح به في التأويلات الماتريديّة ، والإرشاد ، والتبصرة النسفية ، والبرهان لأبي شجاع الناصري ، وفيه إشارات :

الأولى : أن ذلك المبدأ المدلول [هو — المعنى الذى نجده في الفاعل وبه يمتاز عن

(١) ما بين الحاصرتين ثابت في « ب ، ط ، خ » وساقط من « ز ، ع ، ا » .

(٢) ما بين الحاصرتين عبارة « ز ، ع » وعبارة « ب ، ط » بعد قوله : « الذاتية » كما مر دون

الأمور الاعتبارية كتملك القدرة والإرادة كما قالوا في الأفعال ، ولذا قال : « والتخليق الخ » .

(٣) ما بين الحاصرتين ساقط من « خ » ونسخة الدار رقم ٢٢٤ .

غيره ويرتبط بالمفعول ويؤثر في إيجاده بالفعل في الوقت المراد وإليه أشار بقوله : « والتخليق صفته في الأزل » بل هذا المعنى يعم الموجب أيضا — لاصلاحية التأثير الراجعة إلى القدرة كما ظن ، لأن تعلقها على وجه صحة التأثير في الإيجاد والترك دون التأثير بالفعل .

الثانية : أن ذلك المدلول ^(١) [بالمشتقات يرجع إلى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين وإليه أشار بتعقيب قوله (وفاعلا) أى متصفا (بفعله) أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدأ الإيجاد بذاته] كما دل قوله تعالى : « فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ^(٢) » [فإن إطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم ؛ فالفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل ، كما أن التكوين حقيقة فيما به التكوين كما في الحواشي السكالية للنفسية ^(٣)] وقد بينه قوله (والفعل صفته في الأزل) فأشار إلى أن اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات ، فمن حيث التعلق بمحصل الخلق تخلق وبمحصل الأرزاق ترزق وبمحصل الصور تصوير إلى غير ذلك من الصفات [واختاره جمهور الماتريدية كما في شرح التعديل لدلالة المشتقات فيها على أصل الفعل العام للتعلاقات دون سائر الصفات .

الثالثة : الجواب بمنع إرجاعه إلى تعلق القدرة المقارنة للإرادة حيث وصف به في الأزل وقيد بتعلق الإرادة ودل على الإيجاد في الوقت المراد ، فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالإرادة ؛ إذ لا تعلق بالفعل في الأزل ، وقد وصف به فيه وغير القدرة لأن تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالإيجاد البتة في الوقت المراد ، وإنما عبر عنه بالتكوين ^(٤) [أخذا من قوله تعالى : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ^(٥) » كما في التسديد] وإليه أشار بقوله : « وفاعلا بفعله والفعل صفته في الأزل » .

وبيانه أنه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد ^(٦) [وعبر عن تكوينه الأشياء بأن يقول « كن » وهو مجاز عن سرعة الإيجاد عند الجمهور منا ، دال على إيجاده تعالى الأشياء

(١) ليس في « ط ، ب » ، « خ » .

(٢) سورة البروج آية ١٦ .

(٣، ٤) ما بين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط » .

(٥) سورة يس آية ٨٢ .

(٦) ما بين الحاصرتين ساقط من « خ » ونسخة النادر رقم ٢٢٤ .

وتكوينه عند تعلق إرادته بلا تراخ ولا تعذر ، وليس بمعنى تعلق القدرة المقارنة بالإرادة لأنه علق على الإرادة : أى تعلقها المدلول بقوله تعالى « لِمَا يُرِيدُ » وقوله « إِذَا أَرَادَ شَيْئًا » فدل على أنه غيره لأن المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ، [ودل على الوجود والتأثير فى الأزل] ورتب عليه الوجود المدلول بقوله : « فيكون » [فى الثانى] .

فدل على أنه غير تعلق القدرة لأن تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود . [ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيقى بالموصوف فثبت قيام أمر لازم لمبدئه وكونه صفة له أزلية ، والأمر يرجع إلى تعلق القدرة المقارنة بالإرادة ، إذ لا تعلق بالفعل فى الأزل ، ولأنه إبطال لدلالة تلك المشتقات بالسكينة .

قال فى المعارف شرح الصحائف : فإن قلت : لم لا يكفى القدرة والإرادة فى وجود الأشياء فما الحاجة إلى صفة أخرى ؟ قلت : لا خفاء أن القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان فى وجود الأثر ، والتأثير بصفة التكوين .

واعترض الإمام الرازى : بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز ؛ أى جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق ؛ وصفة التخليق إن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا ، وهو محال .

والجواب أن تأثير صفة الخلق فى المخلوق على سبيل الوجوب على معنى أنه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق ، وإلا يلزم العجز ؛ وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لأنه متى شاء خلق ؛ ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك إذ تأثيرها على سبيل الجواز ؛ وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب .

فلاخلق جهتان جهة الإيجاب ، وجهة الجواز ، ولا يلزم من إيجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما بينا أن جهة جوازه غير جهة جوازها^(١) .

وقال فى التبصرة وذلك يلزم الإمام الأشعرى وجمهور أصحابه القائلين : بأنه تكوين بالكلام النفسى ، وأمر بالوجود للأشياء عند تعلق الإرادة ، وفرقهم بين التكوين

(١) ما بين الحواصر ساقط من الخيزية ونسخة الدار رقم ٢٢٤ .

وبين سائر الصفات الثابتة بدلالة المشتقات بالقول باستقلالها وإرجاع التكوين إلى تعلق القدرة والإرادة تحكم وتناقض ومثله في مواضع من الكفاية والتسديد والاعتماد .
والثاني : ما أشار إليه بقوله فيه (فكان الله خالقاً قبل أن يخلق) الموجودات (ورازقاً قبل أن يرزق) ذوى الحياة [نخلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذى تعلق به تلك الصفة فيه ، وليست هي القدرة ، لأنه كان قادراً على خلق الشمس والأقمار في هذا العالم لكنه ما خلقها ، فالقدرة حاصلة دون التخايق فهما متغايران كما في الصحائف وإليه أشار بقوله ^(١)] (وفعله) أى مبدؤه (صفته) القائمة به تعالى (فى الأزل) ، فأشار إلى أن صفة الفعل لو لم تكن مستقلة بل راجعة إلى تعلق القدرة والإرادة وعين المكوّن فى التحقق [لزم إخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ ، وإخلو عن صفة كمال وإليه أشار بقوله : « وفعله صفته فى الأزل » واستغناء الحوادث عن التكوين - بل المكوّن ، فإنه إذا كان عين المكون لزم استغناؤه عن المكون لا محالة كما فى الحواشى البحرأباديه ^(٢)] وإليه أشار بقوله (والفاعل) أى المكون الموجودات (هو الله) الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال ، فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال وإخلاء المشتق الدال عليه : أو استغناء الحادث المحال ؛ فالمراد بالفاعل [من شأنه أن يوجد الشيء ألبتة فى وقت أراد أن يوجد فيه كما أشير إليه فى التعديل ؛ دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه ، لأن الكاسب أيضاً يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة كما سيصرح به ^(٣)] ثم أشار إلى مغاييرته للمكوّن بقوله (وفعل الله) أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات (غير مخلوق) لما يلزمه مما ذكر من الحالات دون نفس الفعل والتأثير لأنه ليس متعلق الخلق والإيجاد فى الخارج فلا يفيد نفيه بل لا يصح ، فقيه أيضاً إشارة

(١) ليس فى « ط ، ب » .

(٢) ما بين الحاصرتين عبارة « ز ، ع » وخالفتهما « ا » ، وإليك عبارتها : —
[كما قالوا لزم إخلاء تلك المشتقات عن الدلالة على لازم مبادئها من الأمور الثابتات وإخلاء الواجب تعالى عن تلك الصفات وألا يرجح عدم استغناء الحوادث عن الإحداث ، والكل من القوازم باطل وإليه أشار بقوله] اه .

(٣) ما بين الحاصرتين عبارة « ز ، ع » وفى نسخة الدار رقم ٢٢٤ غير ذلك ، وإليك عبارتها :
[فالمراد بالفاعل المتصف بالأزل بالصفة التى بها يوجد الفعل دون من صدر عنه ذلك لعدم استقامة الحصر فى البيان ودون من صدر منه الفعل على الحقيقة لأنه خلاف المذهب كما سيأتى] اه .

إلى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والإخراج من العدم إلى الوجود بل مبدأ التأثير في ذلك وليس نفس المكون في التحقق والتعقل ، [وإلى أن صفة التخليق غير المخلوق ، لأننا نقول وجد هذا المخلوق لأن الله خلقه فيعمل وجوده بتخليق الله إياه ، فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد لأن الله خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما في شرح الصحائف .

وإلى أن إيجاد المكوّنات بتكوينه ليس على الإيجاب بالذات لقدرته على الترك كما مر ؛ ففي التعديل أن المراد بإيجاده الشيء . ألبته أنه لا تردد في أن الفاعل يفعل مع قدرته على الترك ؛ فتميز عن القدرة إذ هي لا توجب الجزم تميزا لا يلزم منه الإيجاب بالذات لتوسط الفعل الاختياري وهو الإيجاد وقت كذا وإليه أشار^(١) [بقوله (والمفعول مخلوق) محدث مسبوق بالعدم ، فهو مغاير لفعله وتكوينه في التعقل والتحقق وصادر عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق ، وكل ذلك أشير إليه في مواضع من الإرشاد والتبصرة والتعديل والتسديد .] وفيه إشارات :

الأولى : الجواب بمنع كون الفعل والتكوين راجعا إلى القدرة المقارنة بالإرادة وإليه أشار ببيان كون فعله تعالى صفة مستقلة أزلية فإنهما قديمتان قد أوجبهما الذات فهما معا لو كانتا كافيتين لوجود المقدور بلا احتياج إلى إيجاد اختياري لزم قدم الحوادث كما في التعديل وإليه أشار بقوله « والفاعل هو الله والمفعول مخلوق^(٢) » [.

الثانية : أن مأخذ الاشتقاق الذي هو المعنى المصدري من الأمر الموجود المعبر عنه بالخاص بالمصدر ، وأن مرجع هذه الصفات الفعلية ليس من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث والإمكان بل من الأمور الثابتة في الأعيان كالصفات الذاتية ، وإليه أشار [بقوله وفعله صفته في الأزل وبينه^(٣)] الإمام الماتريدي في التأويلات حيث قرر الاستدلال

(١) ليس في « ط ، ب ، خ » .

(٢) ما بين الحاصرتين عبارة « ز ، ع » وليس في « ا ، ب ، ط » وإليك عبارة « ا ، خ » : [فقد أشاروا إلى أخذ الاشتقاق في كل دليل وإن لم يصرحوا به في بعض الأدلة تنبيها على كونه مفروغا عنه ، وإلى ظهور المطلوب بقيام الدلائل المستقلة على كل مقدمة من مقدمات دليله ، فليس كل ما ذكره مستقلا لإثبات أصل المطلوب] اهـ .

(٣) ما بين الحاصرتين ساقط من « ا » .

بأنه تعالى تمدح في كلامه الأزلي بالأسماء التي يشتق منها صفات الأفعال كما تمدح بالأسماء التي يشتق منها صفات الذات حيث قال : «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ»^(١) الآية إلى آخر ما مر من البيان .

[الثالثة^(٢)] : الرد على من زعم أن التكوين حادث وأنه عين المكون بحسب التحقق في الخارج كالمعتزلة والأشعرية .

[الرابعة^(٣)] : الرد على من زعم أنه حادث وقائم به تعالى كالسكرامية وهشام من المعتزلة .

[الخامسة^(٤)] : الرد على من زعم أنه حادث لا في محل كبشر بن المعتز و ابن الراوندى .

[السادسة^(٥)] : الرد على من زعم أن محله الأثر كالعلاّف من المعتزلة وإلى ذلك كله أشار بقوله صفتة في الأزل .

[السابعة^(٦)] : أن ذلك المبدأ قديم يتجدد تعلقه بوجود الشيء في وقت أراد أن يوجد فيه [وإليه أشار بقوله وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق ؛ أى موجد بعد العدم بالاختيار^(٧)] فلا يلزم قدم المكون كما ظنه المخالفون ، ولا يلزم كون الإيجاد قديماً وأثره حادثاً كجرح سرى بعد مدة ، إذ لا يصح أن يقال : إنزال القرآن ليلة القدر قديماً ، ولأن فعل المختار لا يكون قديماً ، فالمنشأ قديم وتأثيره حادث كما في التعديل ، وإنما ذكره بعض مشايخنا في رد قول المخالفين : إنه لا يعقل من التكوين إلا الإيجاد ، ولو كان أزلياً لزم أزلية المكونات كما صرح به في التبصرة ، والتلخيص ، والكفاية ، والتسديد ؛ بناء على أنه لما لم يكن هو وصفاته زمانياً كان نسبة ذاته وصفاته إلى جميع الأزمنة سواء ؛ فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلولة له صادرة منه ، كل في وقته ؛ فهو من باب الحجارة ،

(١) سورة الحشر آية ٢٤ (٢) في نسخة « ا ، ب ، خ ، ط » « الأولى » .

(٣، ٤، ٥) هذه المسائل الثلاث جعلت في « ا ، ب ، خ ، ط » « الثانية » .

(٦) في « ا ، ب ، خ ، ط » « الثالثة » .

(٧) ما بين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط »

وبيان ثبوت المطلوب على تقدير تسليم بعض المقدمات لإفادته في الإلزاميات ، وإلا فليس هو مذهب أئمتنا الأثبات كما ظنَّ من قصر النظر على ظاهر الكلمات .

فالحاصل^(١) أن التكوين ليس بمعنى التأثير بل صفة حقيقية بها التأثير والإيجاب ألبتة عند تعلق الإرادة والاختيار، كما دل الصفات المشتقات ، وإليه أشار بالصفة الأزلية ، وعدم الخلوقة والمغايرة للمخلوق في المآل .

فإذا أحطت بفحوى المقال عرفت اندفاع وجوه من الدفع والإشكال عدَّتْ صعباً في ظاهر الحال :

الأول : ما قيل نقول لهم : إن عنيتم نفس مؤثرية المقدور فهي صفة نسبية والنسب لا توجد إلا مع المنتسبين ، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين ، وإن عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة ، وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فبينوه .

الثاني : ما قيل أنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث ، وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي ، ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر ؛ فلا يكون موجوداً عينياً ثابتاً في الأزل ، وأنه لو كان أزلياً لزم أزلية المكوّنات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر ، وأنهم أطبقوا على إثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكوّن وسكتوا عما هو أصل الباب ، أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والترك واقتنائها بإرادته .

الثالث : ما قيل اغتراراً بذلك : أن ما ذكره لا ينفي ما قاله الأشاعرة من أنه على تفاصيله ليس سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص ، ولا يوجب كونه صفة أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة والإرادة المتعلقة ، ولا يلزم من دليل لهم ذلك ، بل في كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة على ما نقله الطحاوي بقوله : « له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخالقية ولا مخلوق » كما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ؛ ذلك بأنه على كل شيء قدير .

(١) في « ا ، ب ، خ ، ط » « الرابعة » .

فإنه تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق بسبب قيام قدرته عليه في الأزل انتهى، بل هو مع ما بعده من قوله : وكل شئ إليه فقير وكل أمر عليه يسير، تعليل وبيان لكونه تعالى موصوفاً [بصفات الأفعال الدالة على الكمال، وبصفات الذات من كونه موصوفاً^(١)] بالقدم بلا ابتداء، والدوام بلا انتهاء، أو كونه حياً لا يموت، ولا يتطرقه الفناء، قيوماً لا ينام، مريداً كامل الإرادة بحيث لا يكون إلا ما يريد، قادراً كامل القدرة بحيث لا يعجزه شئ من المقدورات، فإنه على كل شئ قدير، مفتقر إليه كل شئ في التكوين والإبقاء، وقديم مستغن عن الحاجة كمال الاستغناء، فلفظة ذلك إشارة إلى كل ذلك كما صرح به في شرحه القاضي أبو حفص الغزنوي، والإمام أبو شجاع الناصري .

الرابع : ما قيل أن الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى، وأن دلالة الاشتقاق في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة؛ ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر فلا يكون إلا فيما لا يزال، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة .

الخامس : ما قيل أن القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود، لأن الإمكان للممكن بالذات، وما يكون بالذات لا يكون بالغير، بل القدرة صفة مؤثرة في وجود المقدور، والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة إيجاده .

السادس : ما قيل أن التمدح بذلك كالتمدح بقوله تعالى : « يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^(٢) » وقوله : « وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ^(٣) » أي معبود، ولا شك أن ذلك الفعل إنما يكون فيما لا يزال لافي الأزل، والإخبار عن الشئ في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه، كذلك الأرض والسماء، نعم هو في الأزل بحيث يحصل له هذه التعلقات والإضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال، وإن النقص إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل، ولا نسلم أن التكوين والإيجاد بالفعل كذلك، نعم هو في الأزل قادر عليه .

السابع : ما قيل إنما يثبت بالدليل أن مبدأ التأثير بالنسبة إلى مقدور الواجب نفس

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة الدار « ا » رقم ٢٢٤ .

(٢) سورة الحشر آية ٢٤ (٣) سورة الزخرف آية ٨٤

القدرة والإرادة ، وبالنسبة إلى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون التكوين صفة أخرى .

الثامن : ما قيل أنه إن أريد بمبدأ الاشتقاق المعنى المصدري فمسلم أن ثبوت المشتق للشيء لا يتصور بدون المبدأ لكنه ليس بتحقيق ؛ وإن أريد به الصفة الحقيقية فممنوع ، وكون المعنى المصدري مستلزماً لذلك إنما هو في الشاهد ، وليس الأمر كذلك في الغائب وإنه منقوض بمثل : الواجب والموجود ، وإن أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد . وقد عرفت أن القول بأن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجاباً له ، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك ؛ فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً محققاً [مغايراً للمفعول في الخارج ليس تحقيقاً^(١)] في المقام بل غاية تصحيح للقول بعينية التكوين للمكون وتقريب له إلى الأفهام صرح به صاحب التعديل في شرحه .

فصل

في خصوصيات التكوين

قدّم منها : التفضل والإنعام : في الدارين بالتوفيق للأصالح في الدنيا والدين ، والتوفيق للطاعات والإثابة عليها : والعدل : بالخذلان ، وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار ، والمعاقبة على المعاصي (قال في الفقه الأكبر : والله تعالى متفضل) أي محسن في الدارين بوجوه الإنعام بدلالة الإطلاق كالتوفيق للأصالح ، والطاعات والالطف والإثابة بالزيادة على ما يستحق العباد من الكرامات من غير وجوب شيء من ذلك عليه تعالى بل من فضله وإحسانه (على) من شاء من (عباده) فإن الفضل هو الزيادة عن الاقتصاد ، وكل عطية لا تلزم من يعطى كما في المفردات (وعادل) أي معاقب بما لا يزيد على المعاصي التي اختاروها من الجزاء

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط » وثابت في « ز ، ع » .

بلا وجوب العقاب عليه تعالى لعدم الفاصل (على) من شاء من (عباده) العاصين أى عامل بعبادته فى بعضهم كما دل عليه التقابل ، فإن العدل هو المساواة فى المكافأة كما فى المفردات وبينه بقوله (يعطى) من النعم فى الدارين كما دل الإطلاق (أضعاف ما يستوجب العبد) أى يستحقه بالطاعات بمعنى الترتب على الأفعال والتروك ، وملاءمة الإضافة إليهما فى مجارى العقول والعادات كما دل قوله (تفضلاً منه تعالى) وإحساناً على العبد بالزيادة على ما يستحقه ، فيعطى حالاً وما لا فوق ما يستحقه العبد من فضله تعالى كما دل الصيغة المطلقة ، فأشار إلى أن طاعات العبد وإن كثرت لا تنفى بشكر بعض ما أنعم الله تعالى عليه فى وقت ، فكيف يستحق عوضاً عنها فى الآخرة فضلاً عن الوجوب وتصور الظلم أو البخل فى تركه ؟ (وقد يعاقب العبد على الذنب) كبيرة كان أو صغيرة كما دل الإطلاق (عدلاً منه) على سوء اختياره واقترافه من غير وجوب عليه كما بينه بقوله (وقد يعفو) ويترك عقوبة المجرم^(١) فيهما بالتوبة وبدونها كما دل الإطلاق (فضلاً منه) وإحساناً ، فأشار إلى أن اللطف والتوفيق وإثابة المطيع فضل منه ، وعقاب العاصى عدل منه تعالى من غير وجوب شئ من ذلك عليه ، فقد ترك العقاب فضلاً منه تعالى ، وإلى الأخذ من قوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ^(٢) » وقوله : « مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ، وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ^(٣) » أى بنقص ثواب ، أو زيادة عقاب ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : عدم وجوب رعاية اللطف ، أى ما يختار المكلف عنده الطاعة أو يحصلها ، أو يقرب منها كالأرزاق والآجال ، والقوى والآلات ، ونصب الأدلة بمعنى وجوب أقصى اللطف فى ذلك كله كما قالت المعتزلة .

وعدم وجوب العوض الخالى عن التعظيم على الآلام ، كما زعموا من قبح تركه لكونه ظلماً .

الثانية : عدم وجوب احترام المعصوم أو التائب إن علم الله فسقه لو أبقاه بناء على أن فى تركه تفويتاً للغرض بعد حصوله وهو قبيح كما زعمه بعضهم .

(١) فى نسخة المروسي ونسخة الزكية « المحرم » .

(٢) سورة البقرة آية ٢٤٣ (٣) سورة الأنعام آية ١٦٠ .

الثالثة : عدم وجوب رعاية الأصاح للعباد عليه تعالى - في الأمور الدينية والدينية بمعنى الأوفق للحكمة كما زعمته المعتزلة البغدادية - أوفى الدينية بمعنى الأنفع في باب الدين كما زعمت المعتزلة البصرية ، بمعنى : كون تركه نقصاً ينزه عنه تعالى ، قياساً على أن الحكيم إذا أمر بالطاعة وقدر على إعطاء ما يوصل المأمور إليها ولم يفعل عدّاً من زمرة البخلاء ، وأن منع اللطف نقض للغرض من الأمر وهو قبيح يجب تركه .

الرابعة : عدم وجوب إثابة الطيع والتعظيم^(١) كما زعمت المعتزلة البصرية .

الخامسة : عدم وجوب عقاب العاصي عليه تعالى كما زعم جميع المعتزلة تمسكاً - بأن إلزام المشاق من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم ، وإنه منزه عنه فلا بد من الثواب ، وسبب وجوب الفعل إنما هو دفع المضرة ، وإلا لوجب جميع الطاعات ، فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الإيجاب ، وإن عدم وجوبها يفضي إلى التواني في الطاعات والاجترار على المعاصي ، لأن النفس لا تميل إلى الطاعات المخالفة لهواها إلا بعد القطع بلذات تربي عليها ، ولا تنزجر عن الشهوات إلا مع القطع بالآلام تترتب عليها - وبأن الآيات والأحاديث كثرت في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء ، فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب .

وأشار الإمام إلى إثبات المرام ، والجواب عن شبه الخالفين في المقام بوجوه :

الأول : ما أشار إليه بقوله في الفقه الأكبر (و) الله (يهدي) أى يخلق الاهتداء من الإيمان والطاعة كما دل الإطلاق في (من يشاء) الله هدايته من عباده لحسن اختياره (فضلاً منه) وإحساناً عليه بتوفيقه لذلك وتيسير أسبابه ، من غير وجوب رعاية الأصلح واللطف عليه (ويضل) أى يخلق الضلالة من الكفر والمعصية كما دل الإطلاق في (من يشاء) الله ضلّالته من عباده لقبح اختياره (عدلاً منه) ومجازاة على سوء اختياره من غير وجوب العقاب عليه تعالى ، وبيّن كونه عدلاً منه على عبده مجازاة على سوء اختياره مع

(١) « مكذافي : ع ، خ ، ز ، أ ، ب ، ط » .

إلزام المخالفين فيه بما اعترفوا به بقوله (وإضلاله) للعبد يلزمه (خذلانه) ، [فهو تفسير باللازم ؛ لأن الإضلال بمعنى خلق الضلالة عند أهل السنة كما أشار إليه في « فصل خلق الأعمال » حيث قال في قوله تعالى : « إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَاقِنَاهُ بِقَدَرٍ ^(١) » فما بقي في العالم شيء إلا وهو داخل فيه ، وصرح به في شرح المقاصد وغيره ، ويلزمه الخذلان ؛ وبمعنى الخذلان عند المعتزلة كما في الكشف والتبصرة ^(٢)] ، (وتفسير الخذلان) اتفاقاً كما هو المتبادر (أن لا يوفق العبد) ولا يهيئ له أسباب الخير ولا يعينه (على ما يرضاه عنه) لاختيار العبد ضد ما يرضاه (وهو) أى عدم التوفيق على ما يرضاه عن العبد من الطاعة اسوء اختياره (عدل منه تعالى) اتفاقاً .

فإضلاله المستلزم خذلانه عدل منه تعالى على العبد جزاء لسوء اختياره (وهو) أى العدل كما ثبت بالنصوص منه تعالى (عقوبة الخذول) أى عقابه (على) قدر ما اكتسبه الخذول من (المعصية) سواء كان اكتسابه بالجوارح أو القلب كالعزم على المعصية كما دل الإطلاق ، فإنه يؤاخذ به عند عامة السلف كما قال الباقلاني والقاضي عياض لقوله تعالى : « وَلَئِنْ يُوْأْخِذْكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ^(٣) » كما في فتح الباري وغيره ، وفي شرح البخاري للكرمانى ، وفي الآية دليل لما عليه الجمهور أن أفعال القلب إذا استقرت يؤاخذ بها ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِمَتِّي مَا حَدَّثْتُ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ يَتَكَلَّمُوا وَيَعْمَلُوا بِهِ » محمول على ما إذا لم يستقر ، وذلك معفو عنه بالاتفاق ، لأنه لا يمكن الاتفكك عنه خلاف الاستقرار .

فأشار إلى منع وجوب اللطف ، ورعاية الأصلح للعباد عليه تعالى مستنداً بأنه لو وجب عليه لما خلق الضلالة فى أحد منهم ، ولما وجد كافر وفاسق ومبتلى حيث لا يوجد فيهم أقصى اللطف وقد قالوا بإيجابه ، فلا يندفع بأن الكل لا يخلو عن لطف يتفاوت بالنسبة إليهم ، وإليه أشار بقوله : « ويضل من يشاء عدلاً منه » ، وإلى منع وجوب عقاب العاصي عليه تعالى فإنه إن أريد بالواجب ما لا بد من فعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف فهو مضاف لتمكنه من الترك فلا يكون مختاراً ، تعالى عن ذلك ، وإليه أشار بتعليق الهداية والإضلال بمشيئته تعالى ؛

(١) سورة القمر آية ٤٩ (٢) مابن القوسين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط » .

(٣) سورة البقرة آية ٢٢٥ .

وإن أريد أنه يفعله ألبة ولا يتركه وإن كان جائراً في نفسه كما في العاديات على ما اختاره متأخرو المعتزلة فهو مجرد تسمية مع اجترأ على ما يؤهم النقص عليه تعالى ، وإلى أنهم مناقضون في إيجاب الأصلح وغاية مقدور الأطاق ، والقول بالعدل في ترك التوفيق ومنع الأطاق فهو آكد إلزام خفي بيانه على أقوام ، وفيه إشارات :

الأولى : أن القبح إنما هو في اختيار المعصية والضلالة دون خلقها بل هو من العدل والجأزة ، وإليه أشار بقوله : وهو عقوبة الخذلان على المعصية .

الثانية : أن بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والمكة ، وإليه أشار بالتفسير وحمله على التفسير باللازم ، وجعل التقابل التضاد كما ظن غفول عن المذهب ، إذ ليس الخذلان عند الإمام بمعنى خلق القدرة على المعصية كما قاله الرُّسْتُغْفَنِيُّ ومن تبعه منا ، وإمام الحرمين ومن تبعه من الأشاعرة ؛ لأن القدرة صالحة للضدين على البديل عنده كما يأتي فهو بمعنى عدم التوفيق والإعانة على الطاعة وترك العبد مع نفسه كما في المسيرة .

الثالثة : أن مشيئته تعالى للهداية ليست إلهاء وجبراً ، بل فضل وإحسان منه تعالى ، وإليه أشار بقوله : « وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ^(١) » فضلاً منه أي لا إلهاء وجبراً كما زعمه المعتزلة في المشيئة ، وخصصوها بالطاعة لأدائه إلى خلق الإيمان والكفر على الجبر كما في الإرشاد للرُّسْتُغْفَنِيِّ ، ولكونه صرفاً عن الظاهر بلا دلائل .

الرابعة : أن هدايته تعالى للعبد بخاق الاهتداء فيه ، وهو لازم الدلالة الموصلة لمن تعلق به المشيئة ، وإليه أشار بقوله : « وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » ، وحملهم الهداية على بيان طريق الحق أو الإرشاد إلى طريق الجنة في الآخرة يردّه ورود الهداية في النصوص القطعية مقيدة بالمشيئة ، فإن البيان عام للكل لا يقبل التقييد ، وإرشاد طريق الجنة في الآخرة عندهم ليس لغير المطيعين والتائبين وفي حقهم أمر متحتم غير مقيد بالمشيئة كما في التبصرة .
الخامسة : أن إضلاله تعالى للعبد خلقه الضلالة فيه عدلاً منه على سوء اختياره وإليه أشار بقوله : « وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ، عدلاً منه » .

وحملهم الإضلال على الوجدان ضالاً أو التسمية به أو الهلاك أو العذاب يردّه التقييد فيها بالمشيئة إذ لا معنى لتقييد ذلك بها كما في شرح المقاصد .

وحملهم إياه على منع الألفاف بأنها لا تجدى ، أو الإسناد المجازى يرده عدم المعنى فى تقييده .
بالمشيئة لتحتمه مع العلم بعدم الجدوى ، وإنه مناقض لأصولهم ، وكيف يتصور فى علام الغيوب
أن يفعل فعلاً كالإندار ، والتمكين على الطاعة يعلم قطعاً أنه لا يجدى بل يحصل ضده ؟ .
والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك عبثاً كما فى شرح المقاصد ؟ ويرده عدم تعذر
الحقيقة ، بل كثير من الفصوص يشهد للمعامل بأن إضافة الهداية والإضلال إلى الله ليست
إلا بطريق الحقيقة كما فى التبصرة وشرح المقاصد ، فليس لهم حمل النصوص المغيدة للهداية
على إرشاد طريق الجنة فى الآخرة ولا حملها ، وحمل إسناد الإضلال مطلقاً على التجوز كما
ظن ، نعم قد يسند الهداية إلى القرآن والرسول ، والإضلال إلى الأصنام والشياطين على
مجاز التسبب مع القرائن كما يأتى :

الثانى : أشار إليه بقوله (وقال فى الفقه الأيسر : والله الغنى لا يطلب عن احتياج)
فإنه الغنى عن العالمين (من العباد شيئاً) من الطاعات لغرض وحاجة ، ولا يبنى بشكر نعمه
الطاعات القولية والفعلية والمالية (إنما هم يطلبون منه الخير) لاحتياجهم إليه تعالى ، فكما
أن الغنى لازم ذاته لا يفارقه ، كذلك الاحتياج للعباد إلى ما عنده من الخير .

وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن إلزام التكاليف الشاقة على العباد ليس للاحتياج بل لفضله تعالى على
العباد ، وإليه أشار بتقييد نفي الطلب بالاحتياج ، مشيراً إلى أن الطلب منهم ليحصل لهم
تطويع النفس الأبية عن الانقياد ، وتجريدها عن الشهوات النفسانية ، ليفوزوا بالسعادات
الأبدية كما أشير إليه بقوله تعالى : « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ
قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ^(١) » كما فى شرح النونية .

الثانية : أن تعليل الإيجاب بالمنفعة ورفع الضرر مبنى على كون أفعاله تعالى وأحكامه
معللة بالأغراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعملية الفاعلية والاحتياج إليها فى العلية ،
والله الغنى عن العالمين ، وإليه أشار بقوله « إنما هم يطلبون منه » .

الثالثة : أن العبادة حق الله على العباد شكراً للنعم والألطف ، فلا تكون الألطف

واجبة عليه تعالى ، وإليه أشار باقتباس الحديث المشهور عن معاذ ؛ وحذيفة بن اليمان ؛ وأنس ؛ وأبي هريرة رضي الله عنهم بتخريج البخاري وأحمد بن حنبل والبخاري وابن عساكر رحمهم الله تعالى بقوله (وَحَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) لأن نعمة الوجود والسلامة وما يترتب عليها من النعم المترادفة العامة الشاملة لأصناف اللطف ، والأصلح سبب لإيجاب الشكر بالتوحيد والعبادة ، فهي حق واجب لله في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن أدائه ، والخروج عن عهده كما يشعر به الحق ، ولو وجب عليه تعالى اللطف للعباد ورعاية الأصلح لهم لما وجب على العباد شكره لكونه أداء للواجب عليه ، كمن يؤدي ديناً لازماً عليه وهو باطل اتفاقاً (فإذا فعلوا ذلك) المذكور من التوحيد والعبادة (لحقهم) أى الثابت لهم (عليه) بمقتضى وعده من فضله (أن يغفر لهم) لقوله سبحانه وتعالى « إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ^(١) » وقوله : « إِنَّ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ^(٢) » (ويشيهم عليه) أى على ذلك المذكور بمقتضى الوعد بقوله تعالى « إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ^(٣) » وأمثاله ، وفيه إشارات :

الأولى : أن شمول الوعد للطاعات والوعيد للمعاصي وغلبة ظن الوفاء بهما يكفي في الترغيب والترهيب ، ومجرد جواز الترك غير قادح ، وإليه أشار بقوله : « فإذا فعلوا ذلك لحقهم عليه أن يغفر لهم ويشيهم عليه » مع أن الثابت بالنصوص الوقوع وهو لا يستلزم الوجوب عليه تعالى فنعمل بمقتضى النصوص الواردة في ثواب المطيع ، ونقول بوقوعه لمن عمل بها ، لما أن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الشارع عنه . وأما النصوص الواردة في عقاب العاصي فنعمل بموجبها ، ونقول بوقوعه فيمن تعلق إرادته ومشيتته بمقابه لئلا يتعطل قوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ^(٤) » فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب ، ولا الخلف في الوعد ولا الوعيد كما في شرح النونية وسيأتى تفصيله .

الثانية : أن الأعمال لو كانت سبباً موجباً للإثابة والعقاب لما تخلف واللازم باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كما في التوبة اتفاقاً وثبوت الهدم والإحباط عن عاش على

(٢) سورة النساء آية ٣١ .

(٤) سورة النساء آية ٤٨ .

(١) سورة هود عليه السلام آية ١١٤

(٣) سورة الكهف آية ٣٠

الكفر ثم آمن أو على الإيمان ثم كفر ، واشترطُ الموت على ذلك الاستحقاق يبطل الاستحقاق أصلاً لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كما في شرح المقاصد وإليه أشار بقوله فحقهم عليه أن يغفر لهم .

الثالثة : منعه للنص الدالّ على تكفير الصغائر بالعبادات وعلى ما لا تستلزمها الأعمال من المغفرة لعدم استلزامها بالإيجاب وفاقاً فهو محض فضله ، فكيف يتصور الظلم أو البخل في حقه؟
(و) الثالث : ما (قال في رواية محمد رحمه الله تعالى) وفي مسند الحارثي والحوارزمي ، (قال عطاء بن أبي رباح) المكي القرشي سمع ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة وأبا سعيد الخدري وجابراً رضي الله تعالى عنهم ؛ روى عنه الجماعة كما في تاريخ البخاري وهو من شيوخ الإمام قال في حقه : ما رأيت أفضل منه كما في الميزان للذهبي ، ولذا نقل عنه هذا البرهان (لو عذب الله أهل سمواته) الملائكة المطيعين في جميع ما يؤمرون (وأهل أرضه) من المطيعين والعاصين أجمعين كما دلت الإضافة حيث لا عهد (لعذبهم وهو غير ظالم لهم) في ذلك ولا واضع للشيء في غير موضعه بخلوّه عن عاقبة حميدة (أليس دهم على الطاعة) بالآيات التكوينية والتنزيلية (وألهمهم إياها) بتركيب العقول والإقذار على الاستدلال وكشف حسن الطاعة على قلوبهم (وصبرهم عليها) بتوفيقهم للطاعة وتوطين قلوبهم عليها المشار إليه بانزال السكينة (أمّا هذه) الأمور (نعم) جليلة وإحسانات موصلة إلى جزيل الكرامات (أنعم الله بها عليهم ؟) من غير سبق لاستحقاقهم ومن غير وجوب عليه تعالى اتفاقاً (فلو طالهم بشكر هذه النعم) الواجب عليهم باطباق العقل والنقل (ما قدروا عليه وقصروا) .

وفيه إشارة إلى أن كل ما يفعله العبد من الطاعات لا يكافئُ نعمة حياته المقارنة لها ولا نعمة إقذاره إياه على أدائها وغيرها من النعم السابقة لكثرتها وعظمتها وحقارة أفعال العباد وقتلتها بالنسبة إليها ، قال تعالى : « وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ^(١) » ، [فكيف يستحق عوضاً عنها في الآخرة فضلاً عن الوجوب وتصور الظلم أو البخل في تركه ^(٢)] ، (وكان له أن يعذبهم بتقصير الشكر وهو غير ظالم لهم) فأشار إلى منع الظلم أو البخل

(١) سورة إبراهيم آية ٣٤ ، وسورة النحل آية ١٨ . (٢) ما بين الحاصرتين ساقط من الخبرية .

في منع اللطف والأصالح والعوض فإنه كان عدلاً منه ومجازاة على التقصير في واجب الشكر لظلمها أو بخلاً أو تقصراً للغرض كما زعموا ، وفيه إشارات :

الأولى : [أنه تعالى لو منع الكفار بعض المصالح والألطاف لزم ترك الواجب والظلم على أصلهم ، ويجب حينئذ سلب القدرة عنهم رأساً لكونه أصح لهم بل عدم إبقائهم إلى بلوغهم ؛ والواقع خلافه وإليه أشار بقوله : « أليس دلهم على الطاعة وألهمهم إياها وصبرهم عليها ^(١) »] ، [ومنه أخذ الأشعري إلزام أستاذه الجبائي ، فقال له لو أن صبياً مات فرأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم ، فقال يا رب لم لم تدم حياتي حتى أبلغ فأجتهد مثله ؟ قال يقول الله تعالى له لقد علمت أنك لو بلغت فكان الأصلح لك الموت في الصبا ، قال : فينادي الكفار من دركات لظى : يا إلهنا لما علمت أننا إذا بلغنا غصينا فهلا أمتنا في الصبا ، فانقطع الجبائي ، فتاب الأشعري عن الاعتزال كما في المسامرة .

وهو أظهر مما في المواقف وغيره أنه ناظره في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً وألزمه في قول العاصي يا رب لم لم تمتني صغيراً ؟ لئلا أعصى لك أمراً فلا أدخل النار لما يتخيل أن لهم دفع الإلزام به بأن إمامته للصغير في صغره للعلم بأنه لو بلغ لكفر وأضل غيره فإمامته لمصلحة الغير سيما إذا كان الغير كثيراً لظهور رجحانه وليس في إبقاء العاصي ذلك كما تصدى أبو الحسين لدفع الإلزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار أو أكثر لكنه تحكم كما في التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عن لاجناية له لإصلاح غيره وهو ظلم عندهم فإن مذهبهم وجوب الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل من حيث الكل كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم كما في شرح العضدية وغيره ، وأنه لو منعه لذلك ، فكيف لم يميت قبل البلوغ فرعون ، وزردشت وغيرها من المصلين ؟ لإصلاح كثير من العالمين كما في التبصرة وشرح المقاصد .

فلا وجه لما قيل أن للجبائي أن يقول : الأصلح واجب على الله إذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر موجه بالنسبة إلى شخص آخر ؛ فلعله كان إمامة الأخ الكافر موجبة لكفر

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من الخبرية .

أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الأصلح لهم حياته ، فلما حفظ هذا الأصلح وجب قوت الأصلح له ، وأعلمه كان في نسله صلحاء كان الأصلح لهم إيجادهم فلرعاية الكثيرين فات الأصلح له ، ولما كان الخذلان في سلب الإيمان يتراءى منافيا لما قرره من البيان تعرض لدفعه^(١) .

الثانية^(٢) : أنه تعالى لو عذبهم جميعا على تقصيرهم لكان حسنا مترتبا عليه عاقبة حميدة لكنه تركه إلى أحسن منه وهو عفو من فضله .

الثالثة^(٣) : أن أصل البرهان مروي مرفوعا أو موقوفا رواه أحمد بن حنبل وأبو داود وابن ماجه ، وابن حبان ، وأبو يعلى ، والطبراني ، والطيالسي ، والبيهقي ، والضياء المقدسي ، وعبد بن حميد رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وحذيفة بن اليمان رضى الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم من أعمالهم » لكنه لما كان من الأحاد الغير المفيدة في المقام لم يسنده عطاء بل أورده مبرهنا مفيدا للإلزام .

الرابع : ما أشار إليه بقوله (وقال في الفقه الأكبر: خلق الخلق) أى المخلوقين من الثقلين بدلالة الخبر (سليما) أى خاليا (من الكفر والإيمان) لأنهما ليسا من ذاتيات الأشخاص ولا من لوازم تعييناتهم ، وفي تقديم السلامة من الكفر إشعار بالاهتمام والأنسية^(٤) بالفضل على الأنام في التكوين سليما من أكبر الآثام (ثم خاطبهم) أى أظهر تعلق الخطاب لهم بارسال الرسل (وأمرهم) بالإيمان والطاعات بتبليغهم (ونهاهم) عن الكفر والسيئات بعد بلوغهم وخلق القدرة الصالحة للأمرين فيهم كما أشار إليه بـ « ثم » ، وترتيب الأمر والنهى (فكفر) بعد نعمة السلامة (من كفر بفعله) أى كسبه وسوء عزيمته (وإنكاره) للحق بعد ظهوره بالآيات التكوينية والتنزيلية (وجحوده) أى نفى ما ثبت في جبلته من

(١) ما بين الحاصرتين مذكور في الخبرية بعد قوله في المتن « بتوفيق الله إياه ونصرته له » .

(٢) في الخبرية « الأولى » .

(٣) في الخبرية « الثانية » .

(٤) في الخبرية : والأنسية للمقام من إثبات التفضل الخ .

دلالة فطرته كما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » ، (بخذلان الله إياه) أى بسبب عدم توفيقه له (وآمن من آمن بفعله) أى كسبه من حسن عزمه (وإقراره) بلسانه عند تمكنه (وتصديقه) بقلبه وكلامه فى نفسه (كل ذلك) من فعله أى عزمه ومن إقراره وتصديقه (بتوفيق الله إياه ونصرته له) بتسهيل ذلك له وكشف حسنه على قلبه ، وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : « هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ »^(١) أى خلقكم خلقاً بديعاً حاوياً لجميع مبادئ الكالات ، ومع ذلك فبعضكم مختار للكفر كاسب له على خلاف ما يستدعيه خلقته وبعضكم مختار للإيمان كاسب له ، وكان الواجب عليكم جميعاً أن تكونوا مختارين للإيمان شاكرين لنعمه تعالى كما فى الإرشاد ، وفيه إشارات :

الأولى : أن التوفيق هو النصر والتيسير كما أشير إليه فى المسابقة ، وإليه أشار بعطف التفسير لاختلق قدرة الطاعة كما ذهب إليه المحدثون ووافقهم الأشعرى ، وإن لم يقل بتأثير القدرة .

الثانية : أن التوفيق ليس بمعنى خالق الطاعة كما ذهب إليه إمام الحرمين ومن تبعه لأن القدرة صالحة للضدين كما مر ، والطاعة متوقفة على التوفيق فهو سببها .
الثالثة : أن الخذلان عدم النصر فبينهما تقابل العدم والملكة دون التضاد كما ظن .
وإليه أشار بالتقابل بين الخذلان والتوفيق منه تعالى وبيانه بالنصرة .

الرابعة : أن تخصيصهما بالذكر للاهتمام ، ثم أشار إلى تعميم المرام وتعيين ما هو الحق من التوسط بين القدر والجبر فى محل الخصام وقال فيه (ولا يجوز أن) نعتقد و (نقول) سلب الله الإيمان (والتصديق القلبى) (من عبد مؤمن قهراً) من غير أن يتركه [العبد باختياره ومباشرته لأسباب الكفر (ولكن العبد يدع الإيمان) أى يتركه^(٢)] اختياراً وعزماً على الكفر بخذلان الله إياه (فإذا ترك) العبد التصديق اختياراً (فحينئذ يسلب منه) الإيمان والتصديق : أى يستولى على قلبه (الشيطان) بتسليط الله تعالى [مجازاة عليه

(١) سورة التين آية ٢ . (٢) مابين القوسين ساقط من الخبرية .

فأشار إلى منع وجوب اخترام المعصوم أو التائب إن علم الله فسقه لو أبقاه بناء على كونه تفويتاً للغرض بعد حصوله ؛ إذ لو وجب اخترامه لوجب قبل سلب الشيطان منه الإيمان واللازم باطل وكذا الغرض ، وكيف يتعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة في آخر عمره مثلاً حتى يكون غرضاً ؟ وكذا العذاب الممتد بشرب قطرة من خمر كما في شرح المفاصد^(١) وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : « إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ^(٢) » وإلى أن الخذلان وتسليط الشيطان عدل منه تعالى مجازاة على سوء عزم العبد واختياره للكفر ، وفيه إشارات :

الأولى : الرد على المعتزلة المنكرين للتسليط ، وقد احتج أصحابنا فيه بقوله تعالى : « إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ^(٣) » على أنه تعالى هو الذي سلط الشيطان عليهم حتى أضلهم وأغواهم ؛ ويتأكد هذا النص بقوله تعالى : « أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ^(٤) » . وحمله المعتزلة على الحكم بأن الشيطان ولي لمن لا يؤمن ، وحملوا الإرسال على التخاية بين الشياطين وبينهم . وردّ بأنه إذا قيل إن فلانا جعل هذا الثوب أبيض ، لم يفهم منه أنه حكم بذلك ، فوجب حمل الجمل على التأثير والتحصيل ، لا على مجرد الحكم كما في التفسير الكبير في سورة الأعراف .

وروى البيهقي وأبو يعلى وأبو نعيم عن أسامة بن زيد عنه عليه الصلاة والسلام « أنه نفل في فم صبي وقال : اخرج يا عدو الله ؛ فإني رسول الله ، ثم ناوله إلى أمه وقال : خذيه فلا بأس عليه » .

ورواه أحمد بن حنبل وأبو داود والطبراني من حديث أمّ أبان ، واختاره الأشعري والباقلاني كما في « لقط المرجان » للسيوطي وغيره ، وصرح به الإمام أبو المعين في بحر الكلام . الثانية : أنه لو وجب اللطف ورعاية الأصلح عليه تعالى ، لما ترك ذلك في حق أحد بخذلانه وتسليط الشيطان وذريته ، وإليهما أشار بقوله : فإذا ترك فحينئذ يسلب منه الشيطان ، ولو وجب وأبقاه لزم كون إمامة الأنبياء والعلماء المرشدين بعد حين وتبعية الشيطان وذرياته المضلين إلى يوم الدين — أصحاح للعباد .

(١) ماين الحاصرتين ساقط من الخيرية . (٢) سورة الحجر آية ٤٢
(٣) سورة الأعراف آية ٢٧ (٤) سورة صمد آية ٨٢

الثالثة : أنه لا يمكن القول بوجوب الأصلح إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح للعباد ، والأمر بخلافه كما في شرح المقاصد ، وإليه أشار بقوله : ولكن العبد يدع الإيمان ، وقد صرح إمام الحرمين بفهم هذا المعنى من كلام الكعبى ، فنادى لسان الحال فى كل ناد : أنه لو وجب على الله الأصلح واللفظ بالعباد ، لما ضلت المعتزلة طريق الرشاد .

فصل

لما بين [أن] من خصوصيات التكوين التفضل العام للعالمين شرع فى بيان بعض منها عام كذلك للعالمين (قال فى الوصية : والله خالق العباد ورازقهم) أى معطى رزقهم المقدر فى مدة حياتهم ، وأراد بالعباد ما يشمل البهائم تغليبا كما فى شرح المقاصد (ومميتهم) أى خالق الموت فيهم فى أجلهم ، وآخر مدة قدرت لحياتهم . والرزق بمعنى المرزوق : ما انتفع به الحى سواء كان بالتغذى أو بغيره مباحا كان أو حراما كما دل الإطلاق ، وقيل : ما يترتب به الحيوان من الأغذية والأشربة عندنا . والمملوك عند المعتزلة ، وهو يختص بالمباح ، فيصير النزاع فيه لفظيا كما قال الرُّسْتُغْفَنِي ومن تبعه منا ، والأستاذ أبو إسحق ومن تبعه من الأشاعرة ، وإيس بصواب كما ظن ، فإن إقامة البراهين فى كتب الأكثرين تدل على أنه نزاع معنوى فى مطلق الرزق .

والترتب به كالمملوك بعض من محل النزاع وصرح به الإمام الرازى والآمدى وشارح المواقف والمقاصد .

ومن فسر بالمتغذى به من مشايخنا كصاحب التبصرة والكفاية والاعتماد فقد تسامح فيه اعتماداً على التصريح بالتعميم ؛ ففى التبصرة أن الرزق يقع عندنا على الغذاء أو الملك جميعا ، وفى الكفاية أنه يقع عندنا على الملك والمأكول والمدد^(١) الذى يصل إلى العبد

(١) هكذا فى الأصول التى بأيدينا .

بواسطته . ويدل على أنه لا يختص بالمتربى به أنه مأمور بالإففاق من الرزق ، والمتربى به ليس كذلك ، كما في التفسير الكبير . وقالت المعتزلة : ليس الحرام المنتفع به رزقا ؛ وينتفع الشخص برزق غيره ، تمسكا بأنه لو كان رزقا لما جاز دفعه عنه ، ولا الذم ولا العقاب عليه ؛ وبأن الرزق يحصل من أفعالهم ومالك لهم ، والمالك لا يثبت في الحرام كما في التبصرة والتسيد ، وسيأتى جوابه .

وأما الإمامة في الوقت الذى علم الله فى الأزل وقدر بطلان حياة الحيوان فيه ، فهو أيضا بفعله تعالى وخلقه سواء أكان الحيوان مقتولا أو لا . وهو واحد لا تعدد ولا تعليق فيه كما دل الإطلاق .

وقال أكثر المعتزلة : إن موت المقتول تولد من فعل القاتل فهو من أفعاله — لا فعل الله ، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أمد هو — أجله ، فهو متعدد ، وأدعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بدم القاتل ، ولو كان ميتا بأجله الذى قدر الله له لمات ، وإن لم يقتله فهو لم يجلب حينئذ بفعله أمرا للباشرة ولا توليدا .

فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا ، وهو باطل قطعاً وأيدوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « لَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ » ونحوه من النقلات كما فى شرح المقاصد وسيأتى جوابه .

وقال كثير من المحدثين : إن الأجل متعدد : منجز ، ومعلق : بأن يثبت فى صحيفه الملائكة مطلقاً ، وفى علم الله مقيداً بنحو الصلة والصدقة ، ويشول إلى علم الله ، متمسكين بقوله تعالى : « يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ »^(١) وقوله « ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ »^(٢) وقوله تعالى : « وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى »^(٣) وقوله « وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ »^(٤) . وبحديث الزيادة ونحوه وسيأتى جوابه .

وليس القول به من الأوجهية فى شيء كما ظن . واستدل الإمام على كون الرزق والأجل مقدرين فى الأزل معينين بتقديره ، مشيراً إلى دفع متمسك المخالفين بوجوه :

(١) سورة الرعد آية ٣٩ (٢) سورة الأنعام آية ٢ (٣) سورة نوح آية ٤ .
(٤) سورة فاطر آية ١١ .

الأول : ما أشار إليه بقوله في الوصية (لقوله تعالى : « اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ »^(١)) فإنه تعالى أثبت له لوازم الألوهية وخواصها ، ونفاها رأساً عن غيره مؤكداً بالإنكار بقوله : « هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ كُمْ مِنْ شَيْءٍ »^(١) مستنتجا منه تنزهه عن الشركاء بقوله : « سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ »^(١) كما في تفسير البيضاوي ، وفيه إشارات :

الأولى : أن الرزق حلالا كان أو حراما ؛ والإماتة في الأجل بقتل كان أو لا — بخلقه تعالى وتقديره وفعله وتعيينه دون أحد غيره ؛ كما دل الإضافة إليه تعالى والنفي عن الغير سواء كان الانتفاع والإماتة متعلق الظم والعقاب على الكاسب بسوء اختياره وإقدامه أولا ؛ كما دل الإطلاق ، ودعوى الضرورة غير مسموعة في مقام المنازعة سيما بمقابلة القطعيات .
الثانية : أنه ليس التقدير أن زيدا إذا فعل كذا أو لم يكن كذا طال عمره ؛ ففي شرح التعديل : لا يقال يمكن أن يقدر الله أن زيدا إن أعطى الصدقة طال عمره ، وإن لم يعط ينقص عمره ؛ فيجوز أن يزيد العمر أو ينقص . لأننا نقول : الواقع لا يخلو عن أحدهما معينا ، فالمقدر عند الله ذلك الواقع ، وإن العمر ليس في صرفة أو جلبه تأثير لأحد كما صرح به في التعديل وغيره ، وإليه أشير بقوله : « ثُمَّ يُمِيتُكُمْ » فإنه بمعنى يخاق الموت أو يقدره فيكم ، وعلى كلا المعنيين هو منه تعالى على حسب علمه المتعلق بأحدهما معينا .

الثالثة : أن في العدول عن الاستدلال المشهور : من أن الحرام لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا ، واللازم باطل ، لقوله تعالى : « وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا »^(٢) فإنه يدل على وصول الرزق الموعود لكل أحد إشارة إلى ورود المنع عليه ؛ لعدم استلزام انتفاء الأخص انتفاء الأعم ، فلا يلزم عدم كونه مرزوقا لانتفائه بالأشياء المباحة سيما الخسيسة ، وأنه إن لم يجد غيره فلا حرمة لاضطراره ، وإن وجد وأعرض عنه بسوء اختياره فلا يلزم عدم وصول الرزق إليه .

(و) الثاني ما (قال في رواية) محمد والحافظ طلحة والحارثي وأبي عبد الله بن خسرو (البائخي و) القاضي أبي عبد الله محمد (الخوارزمي) رحمهم الله تعالى (حدثني يزيد

ابن عبد الرحمن الأودى عن عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : تكون النطفة (أى توجد فى الرحم) أربعين ليلة ، ثم تكون علقة أربعين ليلة ، ثم تكون مضغة (أى قطعة لحم قدر ما يَضغ (أربعين ليلة) ورواه البخارى ومسلم وغيرهما عن ابن مسعود ، وسيأتى تفصيل المقام وبيان وجوه المرام (ثم ينشئه الله خلقا) أى يُحجّر ويُتِمّ مادة خلقه كما فسره روايتهما « ثم يجمع خلقه » (فيقول الملك) أى يرسل الله إليه الملك قبل أن ينفخ فيه الروح فيقول مستكشفا للقضاء السابق طالبا لإظهاره للملائكة (أى رب أذكر) هذا المخلوق (أم أنثى ؟ أسعيد) أى ممن وجبت له الجنة بالوعد (أم شقى ؟) أى ممن وجبت له النار (ما أجله ؟) أى مدة حياته المقدرة له (مارزقه ؟) أى ما ينتفع به فى حياته (ما أثره ؟) أى عمله بيان لسعادته وشقاوته (فيكتب) روى على صيغة الجھول والمعلوم (ما يريد الله به) مما ذكر من الأحوال والرزق والأجل (فالسعيد من وعظ بغيره) أى وفق للخيرات بالاستدلال بحال غيره وما أدى إليه أمره لدلالته على سبق القضاء بالسعادة فى حقه (والشقى من شقى فى بطن أمه) أى قدر له الشقاوة فى رحم أمه فهو من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء ، وفيه إشارات :

الأولى : بيان أن الأعمال أمارات وليست بموجبات ، وإليه أشير بقوله : « فالسعيد من وعظ بغيره » فإن مصير الأمور فى النهاية إلى ما جرى به القدر فى البداية لكن لا يخرججه عن القابلية .

فتقدير السعادة له قبل أن يولد يدخله فى حيز ضرورة السعادة وكذا تقدير الشقاوة له قبل أن يولد لا يخرججه عن قابلية السعادة كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : « كُلُّ مَوْلُودٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ » وذلك لأن التقدير تابع للعلم التابع للمعلوم فى الماهية وهو صادر باختياره فكذا التقدير مقيد به كما حققه العلامة ابن السكّال وغيره .

الثانية : أنه حديث مشهور وإليه أشار بالاستدلال به فى الاعتقاد ، فإنه روى القدر المشترك منه سبعة عشر صحابيا : أمير المؤمنين عمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وحذيفة بن أسيد ، وأبو ذر ، وأبو هريرة ، والعُرُس^(١) ابن عميرة وعائشة وغيرهم

(١) العرس بن عميرة الكندى : أخو عدى بن عميرة حديثه عند أهل الشام .

روى عنه زهد بن الحارث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » اهـ ملخصا من الإصابة [٤ - ٢٣٤] وأسد الغابة [٣ - ٤٠٠] .

رضى الله تعالى عنهم وروى عنهم بأكثر من نحو أربعين طريقا كما سيأتى ، وهو دال على كتب الرزق والأجل مطلقا : أى إثباته وتعيينه كما أراده الله سواء كان رزقه مباحا أولا وأجله بقتل أولا متعلقا للذم والعقاب للكاسب بسوء الاختيار والإقدام أولا كما دل الإطلاق .

الثالثة : أن الأجل ليس منه فى صحيفه الملائكة غير ما فى إرادة الله وعلمه وعلى أنه واحد لا يجرى فيه الحو والإثبات ، وإليه أشار بقوله فيكتب ما يريد الله به حيث دل على كتب ما تعلق به الإرادة على الاستمرار المدلول من الصيغة .

الرابعة : أن رزق كل أحد معين له لا ينتفع به غيره ولا يملكه غيره إلا عند نفاذ انتفاعه به وخروجه من رزقه كما فى التبصرة ، وإليه أشار بإضافة الرزق إليه ، وأشار إلى دفع تمسكهم بظواهر النصوص بقوله فى رواية المذكورين (وعليه) يخرج (ما روى) عبدالله بن عيسى عن عبد الله بن أبى الجعد عن (ثوبان) رضى الله عنه مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم (عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : لا يزيد فى العمر) يؤول ببركته وطيب عيشه (إلا البر) فإنه يطيبه كأنه يزيد فيه (ولا يرد القدر) أى ما يخاف نزوله وتبدو طلائعه وأماراته من المسكاره والفتن ويكون القضاء الإلهى جاريا بأن يصاب عنه العبد الموفق للدعاء ، فإذا أتى به حدس من حلول ذلك كما فى الفتح المبين فيكون دعاؤه كالراد لما كان يظن حلوله ويتوقع نزوله فكأنه لا يردده (إلا الدعاء ، وإن العبد ليحرم) أى يمنع (الرزق) أى بركته أو سعته أو الشكر عليه (بالذنب يصيبه) أى بشؤم كسبه للذنب ، يمنع بركة الرزق لانفس الرزق المقدر ، لما رواه الحاكم والبيهقى عن ابن مسعود والطبرانى وأبو نعيم عن أبى أمامة رضى الله تعالى عنهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « إن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها » والحديث رواه تمامه أحمد بن حنبل والنسائى وابن ماجه وابن حبان والطبرانى والحاكم وأبو يعلى وابن منيع والضياء المقدسى والرويانى عن ثوبان ، ورواه الترمذى والحاكم عن سلمان الفارسى سوى الجملة الأخيرة ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه خبر واحد ، والآحاد كالظواهر تؤول بماترجع إلى المحكمات ؛ ومشهورات الروايات ، وإليه أشار بتفريع التأويل ، فلا يثبت بها نقص الرزق المقدر وعدم وصول كله

وتعدد الأجل وازدياده عن المقدر بنحو صلة أو صدقة أو غير ذلك من وجوه البر ، فالمراد بالزيادة والحرمان فيهما لازمهما مما ذكرنا من الخير والبركة والراحة وعدمها كما يتجاوز بإرادة اللزوم في قولهم : ذكر الفتى عمره الثاني .

وكشف عنه قوله عليه الصلاة والسلام : « لَنْ يُؤَخَّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا » ولكن زيادة العمر ذرية صالحة يرزقها العبد يدعو له بعد موته فيلحقه دعاؤه في قبره فتلك الزيادة في العمر رواه الحافظان ابن النجار والطبراني عن أبي الدرداء عنه عليه الصلاة والسلام .

الثانية : أن الرزق والأجل مخصصان من عموم قوله تعالى : « يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^(١) » وعليه جمهور المفسرين وإليه أشار بالحكم بتأويل الحديث مع موافقته لعموم الآية ولم يحمله على بيانه .

الثالثة : أن الأجل واحد وما يدل على تعدد أو تغير مؤول ، وإليه أشار أيضا بتفريع التأويل ، فالأجل المقضى محمول على الموت ، والأجل المسمى عنده على البعث من القبور كما عليه الجمهور لحكم قوله تعالى : « وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا^(٢) » وقوله تعالى : « فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ^(٣) » . أى إذا قدر وتعلق التقدير به لأن الحجب لازم له وبعد الحجب لا يتصور التقدم فلا يحتاج إلى صرف العطف إلى المجموع كما فى أمالى المحقق ابن الحاجب وقوله تعالى : « وَيُؤَخِّرْكُمْ^(٤) إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى^(٥) » محمول على تأخير العذاب إليه كما عليه الجمهور .

وبه يتوافق الآيات ويدل عليه قوله تعالى : « إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ^(٦) » وقوله تعالى : « وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمرِهِ^(٧) » محمول على إرادة النقص عن الخير والبركة كما فى شرح المقاصد وغيره أو مؤول بارجاع الضمير إلى مطلق العمر لا الشخص المعمر بعينه كما يقال لى درهم ونصفه : أى لا ينقص عمر شخص من أعمار

(١) سورة الرعد آية ٣٩ . (٢) سورة آل عمران آية : ١٤٥ .

(٣) « الأعراف : آية ٣٤ . (٤) سورة نوح عليه السلام : آية ٤ .

(٥) سورة فاطر : آية ١١ .

أضرابه « إلا في كتاب » كما في التبصرة ، والكفاية ، وغيرها وعاليه جمهور المفسرين ، وتصحيح الإرجاع إلى الشخص المعمر بعينه مع وحدة الأجل كما ظن بناء على أنه مقدر بالأنفاس المحدودة دون الأزمان المحدودة ، واختلاف الأنفاس بالسرعة والبطء بحسب الصحة والراحة والمرض والآفة ليس بذلك ، لأن التقدير تابع للعالم الشامل لازمانيات وأزمنتها ، وإن كان متعالياً عن التغير بتغير الأزمان ، كما مر عن التعديل والصحائف . فيشمل الأزمان المحدودة ، الواقعة فيها الأنفاس المحدودة ، لأن التقدير بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة الإرادة التابعة للعالم ، أو نتيجة الحكمة التابعة له كما في التعديل وغيره .

(و) الثالث: ما (قال في الوصية : والكسب) أى تحرى ما فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظ كما في المفردات (وجمعُ المال من الحلال حلال) أى مأذون فيه شرعاً ، مستعار من حلَّ العقد كما في المفردات ، وفيه إشارة إلى الرد على المتقشفة المانعين عن الكسب كما في بحر الكلام (وجمعُ المال من الحرام حرام) أى ممنوع عنه شرعاً ، وفيه إشارات :

الأولى : أن مطلق الكسب يشمل الجمع من الحلال ، وهو يجب عند الحاجة لقوله عليه الصلاة والسلام : « كَسْبُ الْحَلَالِ فَرِيضَةٌ بَعْدَ الْفَرِيضَةِ » رواه الطبراني والبيهقي عن ابن مسعود رضى الله عنه عليه الصلاة والسلام ، ويستحب عند قصد التوسعة على نفسه وعياله ، ويباح عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي عنه كما دل الإطلاق .

الثانية : أنه يشمل الجمع من الحرام وغير الملك وهو عند ارتكاب المنهى عنه كالغصب والسرقة والربا ، وإليه أشار بإطلاق الحرام .

الثالثة : أن رفع الجواز عنه والذم والعقاب إنما هو باعتبار الكسب وسوء الاختيار وإليه أشار بالجمع ، فلا يلزم أن لا يكون رزقاً ، والله تعالى وعد لعباده الرزق المطلق إلا أنه جعل أ- باب الأرزاق بأيدي العباد ، وأمرهم أن يطلبوها من وجوه حلها بالأسباب التى جوز مباشرتها والجمع بها ، وإليه أشار بالكسب ، فإذا أقدم العبد بهواه ، وطلب الرزق من غير وجهه ، والجمع من غير حله ، أوصل الله إليه من ذلك الوجه بناء على اختياره ، ويتحقق ما وعده الله تعالى من إيصال الرزق ، ولكن يستحق عقابه على سوء اختياره ، ومخاطمة أمره كما في الكفاية والتسديد .

فصل

ولما بين [أن] من خصوصيات التكوين ما يعم العالمين شرع في بعض منها خاص بالماملين وذكروا منها ما يتوقف عليه العمل (قال في الوصية: والاستطاعة مع الفعل) وهي: «جملة» ما يتمكن به العبد من الفعل إذا انضم إليها اختياره «الصالح» للضدين على البذل كما في التعديل وغيره، فهي عبارة عن أمور بعضها عدى، وهو سلامة الأسباب والآلات الظاهرة، كسلامة اللسان عن الخرس، واليد عن الشلل، والبدن عن المرض، لعدم تصور صدور الأفعال بذلك العلل كما في التسديد وغيره، وبعضها: وجودى وهو تيسير الأسباب الخفية، من خلق الشعور، والقدرة، وسائر ما يتوقف عليه الاختيار، فإن الفعل الاختيارى مسبوق بخمسة أمور: العلم، والإرادة، والقدرة، والقصد المصمم، والإيجاد كما في الصحائف، وبعضها وجودى، وعرضى وهو اختيار الفاعل وإرادته من تلك الخمسة، كما أشار إلى جميع تلك الأمور قوله تعالى: «مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْهُورًا . وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا . كُلًّا نُمِدُّهُمُؤَلَاءً وَمُؤَلَاءً مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا^(١)» . حيث دل بطريق الاحتباك وترتيب خلق أمور العاجلة والآجلة على إرادة العبد وسعيه إليهما وكونهما بالإمداد بسلامة الأسباب والآلات، وتيسير الأسباب الخفيات من عطائه تعالى كما هو الظاهر من إطلاق الإمداد أو شموله، على أن حصول مطالب الدنيا والآخرة عند إرادة العبد يخلقه تعالى فيمن أراد بحسب جرى عادته، وعلى أن الحصول موقوف على مشيئته تعالى، فلذا قد يتخلف المراد عن إرادة العبد، وعلى أن المذمومية واستحقاق الجحيم لسوء إرادة العبد وصرفها إلى المعصية، والمشكورية، واستحقاق النعيم المقيم لحسن إرادة العبد وصرفها إلى الطاعة، فلهذا الحجة البالغة كما في تفسير العلامة ابن السكال، فلا يتجه ما ظن أن المرجع بالقدرة في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول، وإن كان إلى أمر آخر فقيسه النزاع، وتلك الجملة هي المرادة بما في التبصرة وغيرها من أن الاستطاعة الحقيقية عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال

(١) سورة الإسراء آية ١٨، ١٩، ٢٠.

الاختيارية فإنه تسمية للمركب بأخص أجزائه ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنها مقارنة للفعل بمعنى أن المجموع المركب مما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره ، أى ترجيحه الطرف المعين من الطرفين المتمكن فيهما مقارن للهيئة الحاصلة بالمصدر لكونه علة لها ، وامتناع تخلف العلول عن علته التامة كما صرح به فى التبصرة والتعديل والتلويح وغيرها لا شرط لها كما ظن ونسب إلى بعض أصحابنا ، فإن ما قالوه إنما هو فى الاستطاعة المجازية المشروط بها التكليف .

الثانية : أن فى ذكرها على وجه الثبوت دون البرهنة على إنها إشارة إلى أن طريق معرفتها الوجدان واختاره الأشاعرة ، فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة يتمكن بها من الفعل والترك بالنظر إلى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الأمور الخارجية بخلاف حركة المرتعش ، فلا يتجه ماضن أن الاختيار قبل الفعل باطل عندهم ، ومعه ممتنع لاستتاع العدم حال الوجود ، وأيضاً حصول الحركة حال ما خلقها الله ضرورى وقبلها محال ، فأين الاختيار؟ وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعى محال ، وعند عدم الاستواء يجب الراجح ، ويمتنع المرجوح فلا تثبت المكسة ، فإن جميع ما ذكر لا ينافى تساوى الطرفين ، بالنظر إلى نفس القدرة كما فى شرح المقاصد .

الثالثة : أن الوجدان يدل على كونها صفة زائدة على المزاج الذى هو وآثاره من الكيفيات المحسوسة ، وهو على سلامة البنية كما ذهب إليه بشر بن المعتمر .

الرابعة : أنه يدل على أنها ليست من قبيل الأجرام كما ذهب إليه ضرار وهشام من المعتزلة حيث قالوا : القدرة بعض القادر؛ أى القدرة على البطش هى اليد السليمة ، والقدرة على المشى هى الرجل السليمة ، وعلى أنها ليست بعض المقدور كما ذهب إليه بعضهم كما فى المواقف وغيره ، وأشار إلى صلاحية الاستطاعة الحقيقية للضدين على البذل (وقال فى) بعض نسخ (الفقه الأيسر : والاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية) المنهى عنها (هى بعينها) لا بمثلها ولا بمعنى الاستطاعة السابقة كما صرح به فى التعديل وغيره (تصلح لأن يعمل بها الطاعة) المأمور بها ببدل تلك المعصية ، فأشار إلى أنها قدرة صالحة لهما ، وإن كانت مقارنة للفعل كمسكنة الترك ، ورواه عن الإمام فى المقالات الماتريديّة والتبصرة والكفاية والتعديل

والاعتماد ، واختاره الإمام القلانسي ، وابن سريج البغدادي كما في التبصرتين البغدادية والنسفية ، واختاره كثير من الأشاعرة كما في شرح المواقيف خلافاً للأشعري وجمهور أصحابه وواقعهم بعض الماتريديّة والنجارية ، وتمسكوا فيه بوجوه :

الأول : أنها لو تعلقت بالضدين لزم اجتماعهما ، لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما .

الثاني : أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مفاير لما نجده عند صدور الآخر كما في شرح المواقيف .

الثالث : أنها لو صلحت لهما لزم قدرة العصمة في الكافر ، والخذلان في المؤمن ، أو كل منهما في وقت واحد ، واللازم باطل لبطلان الوصف بذلك إجماعاً كما في التبصرة والتسديد ، وسيأتي جواب الكل ، وأشار إلى الرد على المعتزلة والكرامية بنفي سبق الاستطاعة الحقيقية على الفعل (وقال في الوصية: وهي لا توجد قبل الفعل) كما قاله أكثر المعتزلة وتبهم الكرامية (ولا بعده) بأن ينفك عنه ولا يقارنه ، فهو تأكيد لبيان مقارنتها للفعل بنفي أضدادها راداً على المخالفين في المقام ، وهم تمسكوا بأن القدرة لو لم تتعلق بالفعل إلا حال وجوده وحدوثه لزم محالات :

الأول : جمع المتنافيين ؛ لأن القدرة وكونها مع الفعل متنافيان ، إذ القدرة يلزمها كونها محتاجة إليها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود ، وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى عنها ؛ لأن حال وجود الفعل صار الفعل موجوداً ، فلا حاجة إليها لأن يدخل من العدم إلى الوجود ، وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم ، فالقدرة لا تكون مع الفعل كما في شرح التجريد .

الثاني : قدم جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله القديمة كما قلتم ، لأن المقارن للأزلي أزلي بالضرورة .

الثالث : بطلان التكليف لأن التكليف بالفعل إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل فإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكليف الواقعة تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز في الكل بالاتفاق .

الرابع : لزوم إيجاد الوجود وتحصيل الحاصل ؛ لأن هذا معنى تعلق القدرة كما في شرح

انقاصه وغيره . وأشار الإمام إلى إثبات المرام من مقارنة الاستطاعة الحقيقية للفعل وصلاحياتها للضدين ، مع الإشارة إلى جواب متمسكت المخالفين فيها بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله في الوصية (لأنه) أى ما استطاع به (لو كان قبل الفعل)

— ومن جملة عرض لا يبقى زمانين — كما سر ، فلم يحتج إلى وجود قدرة مقارنة للفعل (لكان

العبد) في فعله (مستغنيا عن) فضل (الله تعالى) وإعطائه القدرة (وقت الحاجة) إلى

القدرة ضرورة احتياج المملول إلى العلة وعدم بقاء الجملة المتمكن بها السابقة من حيث هي جملة

(وهذا) أى استغناء العبد عن فضله تعالى (خلاف حكم النص لقوله تعالى : وَاللَّهُ الْغَنِيُّ)

عن العالمين ، وغناه لازم ذاته الواجب الوجود (وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ ^(١)) إلى فضله والاحتياج

إليه تعالى لازم لكم لا يفارقكم ضرورة لزوم الإمكان للممكن (والله خالق الخلق و) الحال

أنه (لم يكن لهم طاقة) على الفعل مطلقاً (لأنهم ضعفاء) بمقتضى الإمكان (عاجزون)

حينئذ عن طاعة أو عصيان ، ثم تفضل عليهم بالإقدار والممكنين من العلم والاختيار ، فأشار

إلى الجواب بالقلب بأن الاستطاعة لو كانت قبل الفعل لزم وجود المقدور بدون القدرة ،

واستغناء المملول عن العلة إذ لا يحصل الفعل بالقدرة السابقة الزائلة ، بل لا بد من القدرة

الحاصلة للعباد مقارنة للفعل وكون الشئ معلولاً ومستغنياً عن العلة متساويان ، وإليه أشار

بقوله : « لكان العبد مستغنياً عن الله وقت الحاجة » وإلى منع لزوم قدم الممكنات ، مستنداً

بأن قدرة الباري تعالى بخلاف قدرة العباد لأسباب أربعة وليست من قبيل الأعراض ،

وإليه أشار بقوله : « والله خالق الخلق ولم يكن لهم طاقة ثم أقدرهم » فقدرتهم ليست كقدرته

فلا يلزم قدم الممكنات لأنه إنما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون

الثانية مع الفعل لا قبله كون الأولى كذلك ، وكونها قديمة ثابتة لا ينافي كون تعلقاتها الذى يترتب

عليه الوجود فى الوقت المراد مقارناً ، فلا يلزم من كون تعلقاتها مع الفعل قدم الحوادث كما عموماً

بخلاف قدرة العبد فإنها عرض لا يبقى زمانين عندنا وعند جمهورهم حتى يقارن تعلقاتها كما ظن .

الثانى : ما أشار إليه بقوله فيها : (ولو كان) ما استطاع به (بعد الفعل) يعنى لم يقارنه

ولم يكن صالحاً لهما (لكان) حصول مطلق الفعل (من الحال) أى مما جمع فيه بين

للتناقضين كما فى المفردات (لأنه حصول بلا استطاعة وطاقة) على الفعل مطلقاً وحصول

المعلول بدون العلة محال بالضرورة ، فأشار إلى الجواب بالقلب بأن الاستطاعة يستحيل
تعلقها بالعمل الحاصل بدونها ، فلو لم تكن مقارنة للفعل بطل التكليف به مطلقا لكونه
تكليفا بما لا يطاق ، وكان الحصول من المحال لأن السابقة كالاتي في الانعدام وقت
الحاجة لكونها عرضا لا يتيق ، وإليه أشار بالتعرض لعدم الطاعة لولا المقارنة ، وإلى منع
لزوم إيجاد الموجود ، مستنداً بأن الحل إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد ،
وأما بهذا الإيجاد فلا ، وإليه أشار بالتعرض للاستحالة لو كان بعد إيجاد الفعل ،
وفي المقام إشارات :

الأولى : أن المذهب وهو إثبات أمر بين أمرين ، مبنى على أن الاستطاعة مع الفعل
وأنها تصلح للضدين ولا توجه به كما في التمديل ، وإليه أشار ببيانهما قبل ذلك ، قل في شرح
التمديل : قد توهم بعض الناس أن كل من يقول بأن القدرة مع الفعل فهو قائل بأن القدرة
لا تصلح للضدين ، وكل من يقول بأن القدرة سابقة ، فهو قائل بأنها تصلح للضدين لكن
هذا غلط ، بل المنقول عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنها مقارنة ، ومع ذلك تصلح للضدين .

الثانية : أن القدرة الحقيقية أى جملة ما يمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره وإن
كانت مقارنة للفعل والهيئة الحاصلة فإنها تصلح للضدين على البدل بمعنى أنه لا يجب معها صدور
الفعل بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضاً ، وإليه أشار بصلاحية استطاعة المعصية
بعينها للطاعة ، فإن من تلك الجملة التى يتوقف عليها الفعل الأمر العدمى أو الحال ، كالإيقاع
وتعلق الإرادة ، وصدوره عن العلة السامة بالأولية دون الوجوب ، كفى التمديل والمقدمة .

الثالثة : من التوضيح على أن الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه ، أن القادر
المختار هو الذى يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعى
المختلفة ، وهذا المعنى متحقق بعد كون الفعل واجبا عن العلة فلا إيجاب كما مر ، ولذا قال
في شرح التمديل إن المجموع المركب مما يمكن به الفاعل من الفعل مع اختيار الفاعل ،
أى بترجيح الطرف المعين علة للهيئة الحاصلة بالمصدر فيما يمكن به الفاعل هو القدرة
الحقيقية ، وهى مقارنة للفعل إذا وجد الفعل لكن تصلح للضدين ، أى لا يجب معها الفعل
فإن المختار يفعل بلا وجوب فتختلف الفعل معها ممكن .

الرابعة : أن الاستطاعة المقارنة للفعل لو لم تكن صالحة للضدين على البديل لكان التكليف والعقاب بلا طاقة حقيقية ولزم الجبر وإن وجد مناطها بمعنى سلامة الأسباب ، وإليه أشار باستلزام كونه حصولا بلا استطاعة وطاقة ؛ ففي التعديل أن لزوم تكليف غير القدر ، فالأشعري يلتزمه ويقول إن الله يعاقب على الترك مع عدم القدرة ، ولا يصح هذا منه ، وأما نحن فلا نلتزمه بل نقول لما لم يمكن جعل الحقيقة خلفها مناطا للتكليف ، إذ لا شعور بها إلا عند الفعل فجعلت مظهرها وهي السابقة الظاهرة مناطا على وجه يفيد ، إذ يمكنه السعي إلى الإتيان بالمأمور به ولا يلزم العقاب على الترك بدون القدرة وذلك لأن الحقيقة تصلح للضدين كما هو المقول عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى خلافا للأشعري ، إذ لا يجب بها الفعل بدون الاختيار أي ترجيح الطرف الممين ، فإذا تعاق التكليف بالسابقة فإن خلق الله الحقيقية فما وقع العبد الفعل يثاب ، وإن لم يقع يستحق العقاب ، وإن لم يخلقها لا يصدر الفعل ، فالعبد إن لم يقصد أصلا يستحق العقاب أيضا لاختياره الترك وإن قصد ، لكن لم يصدر لعدم الحقيقة ، فالمرجوع أن لا يعاقب ، فعلم أن استحقاق العقاب إنما هو على تقدير أن يخلق الله القدرة الحقيقية ، ومع ذلك لم يقع العبد الفعل ولم يقصد الفعل أصلا ، فلا يلزم العقاب على الترك مع عدم القدرة . فإن قيل هو لازم في الإيمان بدون الحقيقة فإنها غير زائدة على ما هو مناط التكليف فيه ، لأنها لو لم تخلق فقصد العبد يرجي أن لا يعاقب . قلنا لا نسلم ، أما من علم التحدى والمعجزة فالحقيقة على تصديق النبي فيما أتى به ثابتة . وأما الشايق ونحوه فلا يعاقب لا على ترك تصديق ما يدل عليه صريح العقل كوجود الصانع ، فإذا قصد التصديق حصل الإيمان بخلاف أفعال الجوارح ، إذ لا يلزم من قصدتها وجودها .

وقد اتضح بتحقيق المرام من إشارات الإمام اندفاع وجوه من الإشكال في المقام :

أحدها لزوم اجتماع المقدورين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما .

الثاني : لزوم قدرة العصمة في الكافر والخذلان في المؤمن ، وكل منهما في وقت واحد .

الثالث : لزوم اتحاد القدرة مع مغايرة ما يجده عند صدور أحد المقدورين لما نجده عند

صدور الآخر .

الرابع : لزوم تسليم كونها قبل الفعل في القول بصلاحيتهما للضدين على البذل .
الخمس : لزوم تعللها بالضدين بل المقدورين مع امتناعه ضرورة أن الشرائط المخصصة
لهذا غير المخصصة لذلك كما في شرح المواقف والمناصد وغيرها .

فصل

ولما استلزم توقف الفعل على الاستطاعة عدم التكليف به بلا استطاعة على المذهب
المذكور بين عدم جواز التكليف بما لا يطاق فيما رواه الإمام عبد الله الحارثي في الكشف
والإمام أبو الحسن ظهير الدين المرغيناني ، والإمام أبو عبد الله الصيمري ، والإمام حافظ الدين
الكردي في كتب المناقب أنه (قال في رواية يوسف بن خالد السمتي : والله لا يكلف العباد)
تكاليف إيجاب كما هو المتبادر من الإطلاق (مالا يطيقون) من الأعمال كجمع التقيضين ؛ لأنه
لا يليق بحكمته وفضله (ولا أراد منهم ما لا يعلمون) بل جعلهم عقلاء قادرين على الاستدلال
والعلم ، ثم كلمهم وأظهر تعلق الخطاب لهم بإرسال الرسل والأمر بما نصب عليه الدليل
من المعتقدات والأعمال ، فقد دهم عليها ، ومكنهم من العلم بها كما قال الله تعالى : « أُولَئِكَ
نُعَذِّبُهُمْ بِمَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مِنْ تَذَكُّرٍ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ ^(١) » فأشار إلى أنه يحيل العقل منه
سبحانه وتعالى أن يكلف العباد بتحصيل ما لا طاقة لهم عليه بمعنى استحقاقهم العتاب على
تركه لأنه قبيح أي خال عن العاقبة الحميدة ، والله تعالى شأنه حكيم لا يفعل إلا ماله عاقبة
حميدة ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنه من باب التنزيهات كاستحالة صدور ما هو نقص منه تعالى كما صرح به
في التبصرة والتعديل والتسديد والاعتماد والتوضيح ، وإليه أشار بنو تكليف ما لا يطاق
ونقي إرادته ، وليس عدم جواز التكليف به بمعنى لزوم تركه عليه تعالى وهو أصح للعباد
فيثول إلى وجوب الأصح عليه تعالى شأنه كما ظن فاعترض به .

الثانية : الأخذ من قوله تعالى : « لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ^(٢) » فإنه لو جاز

(١) سورة فاطر آية ٣٧ . (٢) سورة البقرة آية ٢٨٦ .

التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال ، فاللزوم مثله كما في التلويح .
الثالثة : أن التكليف والأمر لا يستلزم لإرادة وإنما يكون كذلك لو كان فائدة
الأمر منحصراً في إيقاع الأمور به وهو ممنوع ، وإليه أشار بمطف نفى لإرادة على نفى
التكليف بما لا يطاق ولم يقتصر عليه ، واختاره من الأشاعرة الأستاذ أبو إسحق كما
في التبصرة وغيرها ، وأبو حامد الاسفرايني كما في شرح السبكي لمقيدة أبي منصور خلافاً
للأشعري وجمهور أصحابه ، فإن الأشعري صرح في كتابه المسمى « بالنوادر » أن تكليف
ما لا يطاق جائز ، وأن الله تعالى لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفهاً ولا مستحيلاً
كما في التبصرة النسفية في فصل صلاحية القدرة للضدين ، وصرح به إمام الحرمين في الإرشاد
حيث قال ، فإن قيل ما جورتموه عقلاً من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعاً ؟ قلنا عند
شيخنا ذلك واقع شرعاً ، فإن الرب تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق محمداً ويؤمن به في جميع ما يخبر
عنه وقد أخبر عنه بأنه لا يؤمن ، فقد أمره أن يصدق به بأنه لا يصدق به وذلك جمع بين الدقيضين
وهكذا ذكر الإمام الرازي في المطالب العالية . وتحرير محل النزاع أن ما لا يطاق عندهم ،
إما أن يكون ممتنعاً لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق وجمع الضدين ، وإما أن يكون
ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً لنفسه ، لكن لا يجوز وقوعه عن التكليف لانتفاء شرطه كتحقق
الجسم والصعود إلى السماء ، أولاً يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله أنه لا يقع
أو إخباره بذلك ، ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الأخير لتكليف العصاة والكفار
لكنه ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا ، لأن العبد قادر على القصد وصرف الاختيار إليه
والإخبار بالشئ تابع للعالم به التابع للمعلوم في الماهية كما سيأتي الإشارة إليه . وأما القسمان
الأولان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف به والآيات ناطقة به ، ويجوز التكليف به
عند بعضهم ؛ وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول ، وبعضهم بوقوع
التكليف بما يرجع إلى القسم الأول كما سر من الإرشاد والمطالب العالية ، وذكره الآمدي
وغيره فلا إجماع على عدم التكليف به كما قيل ، ولا ينحصر الجواز عندهم على الثاني ،
بل صرح البيضاوي في مرصاد الأفهام بأنه إنما النزاع في الممتنع لذاته ، وليس منسوباً إلى
الأشعري لقوله بعدم تأثير قدرة العبد ، وكون الاستطاعة مع الفعل والتكليف قبله كما قيل

لاستازامه كون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق ، ولم يقل به أحد بل لثبوت تضييحه بذلك في كتاب النوادر ، والقول بأن تجوز التكليف به فرع تصوره ، وأن من أصحابنا من قال به ينافي القول بأن كثيراً من أدلتهم نصب لها في غير محل النزاع ؛ وقد استدلوا عليه بوجوه :

الأول : أنه لو لم يحز تكليف العباد ما لا يطيقونه لما جاز منهم سؤال دفعه ، وقد جوزّه الله في قوله : « وَلَا تَحْمِلُونَهَا مَالًا طَائِقَةً لِنَفْسِكُمْ ^(١) » كما في قواعد الغزالي ، وإنما يستعاض عما وقع في الجملة .

الثاني : ماسر من الإرشاد وغيره من تكليف من أخبر أنه لا يؤمن ، وأمره أن يؤمن بأنه لا يؤمن كآبي لهب .

الثالث : أن الأمر بتحصيل الإيمان مع العلم بعدمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الإيمان مع العلم بعدمه ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة ، وذلك بعدم الإيمان كما في المطالب العالية ، وأشار الإمام إلى إثبات المرام ، والجواب عما تمسك به المخالفون في المقام بقوله فيها (و) الله (لا يعاقبهم) ولا يليق بحكمته أن يعاقبهم (بما لم يكن لهم أن يعلموا) ولم يتمكنوا من العلم به (ولا يسألهم عما لم يعلموا) مما لم ينصب دليله (ولا رضى لهم بالخوض) والدخول في التفكير (فيما ليس لهم به علم) ولا تمكن منه فضلاً عن التكليف به (والله يعلم) في الأزل (بما نحن فيه) من الاختيار في إيقاع الفعل وتركه فيتحقق الخلق بحسبه لجرى عادته تعالى على ذلك كما بينه (وقال في الفقه الأكبر : يعلم من يكفر) بصرف قدرته واختياره إليه مع كونه مأموراً بالإيمان وصرف قدرته فيه (في حال كفره كافراً) اعلمه بجميع الأشياء على ما هي عليه (وإذا آمن بعد ذلك) بصرف اختياره إلى الإيمان المأمور به (علمه مؤمناً في حال إيمانه وأحبه) في ذلك ، فأشار إلى أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه ، فإن العقاب لا يليق في الحكمة إلا على ما يتمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكلف العباد ما لا يطيقونه ولا يطلب دفعه على الحقيقة ، وسؤال دفعه بمعنى طلب الإيماء عما يشق أو عن العقوبة ، وإليه أشار بقوله : ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ؛ وإلى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب

العقاب على الترك بما لا يمكن ولا يعلم إيقاعه كجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالإيمان ، لأنه قبل الإخبار بعدم إيمانه مكلف بالإيمان الإجمالي ، فلا يلزم جمع النقيضين أصلاً ، وكذا بعد الإخبار بعدم إيمانه ، إذ غاية ما نزل في حقه : « سَيَخْلَى آرَا ذَاتَ لَهَبٍ ^(١) » وهو لا ينبغي إيمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لفسقه ، ولو سلم فهو كإخباره نوحاً بقوله : « لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ ^(٢) » ، وحين ما علم ذلك وحققت كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم النائدة كما في مرصاد الأفهام للبيضاوي ، واختاره المحقق عضد الدين في شرح المختصر ، وإلى أن علم الله بعدم الإيمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره إليه ويتعلق الأمر به بمعنى صرف القدرة ، والاختيار إليه لا مكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد إليه كما في التوضيح فلا يستلزم الأمر بتحصيله مع العلم بعدمه الأمر بجمع الوجود والعدم ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه تعالى يعلم الأشياء كما هي فيعلم أن زيدا يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته ، وإليه أشار بقوله « يعلم من يكفر في حال كفره كافراً » وكذا في الإخبار لأنه تابع للعلم التابع للمعلوم في الماهية ؛ بمعنى أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق للمعلوم في الماهية كما حققه الشريف العلامة في حواشي شرح التجريد ، فيعلم أن الفعل الفلاني يقع بقدرتي وإرادتي وخالقي ، والفعل الفلاني بكسب العبد وإرادتي ، فينبغي أن يكون وقوع تلك كذلك لا امتناع الجهل على الله تعالى ، وحينئذ لا يلزم عدم قدرته تعالى ولا عدم قدرة العبد كما في المعارف شرح الصحائف لا في الوجود ؛ بمعنى أنه لا يتعاق به إلا بعد وقوعه ، فلا يرد الاعتراض بأنه تعالى عالم في الأزل بكل شيء أنه يكون أو لا يكون ، وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ، ويظهر اندفاع ما ظن أن جميع العقلاء لو اجتمعوا لم يقدرُوا أن يوردوا على هذا حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

الثانية : أن علم الله تعالى بفعل العبد لا يستلزم الاضطرار ولا سلبه الاختيار فإنه تعالى يعلم الأشياء على ما هي واقعة عليه من الصدور بالاختيار وكذا في تغيره ، وإليه أشار بقوله : وإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً ، فإذا علم أنه يفعل باختياره فهذا المعنى إن

أوجب الجبر فيما فعل واستحالة الطرف الآخر ينقلب علمه جهلاً سيما إذا تغير اختياره ووقع الطرف الآخر، تعالى عن ذلك علواً كبيراً كما صرح به في التعديل وغيره .

الثالثة : أن الفعل في نفسه ممكن ؛ والوجوب بتعاقب العلم والخبر به لا يخرج به عن إمكانه في نفسه فكذا لا يخرج به عن مقدوريته للعبد علم الله تعالى أنه يفعله ، وإن كان لاخروج عن معلوم الله ؛ لما أن معلومه أنه يفعل باختياره كما في الاعتماد ، وإليه أشار بقوله « علمه ، ومنا في حال إيمانه وأحبه على إيمانه » ، فإن محبة الله لعبده بمعنى استحاده كما في كشف الكشاف وغيره ، وليس الفعل الاضطراري مناط المدح والذم بالاتفاق ، وليس الداعي علة تامة له بل مع الإرادة والاختيار الزائد بن عليه كما في المواقف ؛ والاختيار بمعنى صرف القدرة إلى أحد المقدورين وهو غير مخلوق كما سيأتي بيانه .

فصل

لما فرغ من بيان ما يتوقف عليه العمل شرع في بيان كونه بخلاق الله وتكوينه (وقال في الوصية : والعبد) أى المملوك لله من الملائك والإنس والجن (مع أعماله) أى أفعاله المكتسبة المختارة ، فإن العمل هو الفعل الصادر عن قصد كما في المفردات ، وقد يعمم لما كان من أعمال الجوارح والقلوب كالمعرفة والتصديق كما دل الإطلاق ، وبينه بقوله (وإقراره ومعرفته) فالعبد مع جميع ما صدر منه ؛ ومنه الإيمان (مخلوق) ، وجد بعد عدم بإيجاد الله تعالى ، فوجود الفعل بخلاق الله تعالى وكسب العبد كما أجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم وإليه أشار بقوله « مخلوق » وإضافة الأعمى إلى العبد ، وخاف فيه المعتزلة والجبلة . أما المعتزلة ورثتهم واصل بن عطاء البصرى فإنهم خالفوا الإجماع وقالوا : العباد موجدون لأفعالهم الاختيارية . وقال الجبائية منهم : خالقون لما فرد عليهم في ذلك وأشار إلى تنويره بقوله (فلما كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله) الصادرة عنه بصرف قدرته الخلوقة فيه كما دل الإضافة لكونها ممكنة في نفسها صادرة من المخلوق (أولى أن تكون مخلوقة)

مقدورة لله تعالى لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها ولا شيء من مقدور الله واقعا
بقدره العبد موجودا بايجاده للتمانع كما مر ، وفيه إشارات :

الأولى : أن فعل الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار غالبا ، وإليه أشار بقوله
« والعبد مع أعماله » .

الثانية : أن الكاسب يوصف بالفاعل على الحقيقة ، وإليه أشار بصيغة الفاعل فهو
يطلق بمعنى من صدر عنه الفعل كسبا كما قد يطلق على من صدر منه إيجادا .

الثالثة : أن الإيمان بمعنى الحاصل بالمصدر مخلوق كما في التعديل والاعتماد وإليه
أشار بقوله « وإقراره ومعرفة مخلوق » واختاره مشايخ سمرقند كما في المسيرة خلافا
للبخاريين فإنهم قالوا إنه بمعنى الهداية غير مخلوق : وبمعنى الإقرار والأخذ في الأسباب وهو
الاهتداء لمخلوق وحملوا عليه قول الإمام مع أعماله وإقراره ومعرفة مخلوق كما في التسديد
وغيره . وأجيب بأن الهداية شرط حصوله لا ركنه كسائر الطاعات والكلام فيه فهو من
اشتباه شرط الشيء بركنه .

وفي شرح الوصية للشيخ الإمام أكل الدين البارقي : لا يجوز أن يكون الإيمان
اسما للهداية والتوفيق وإن كان لا يوجد إلا بهما كما زعم من قال إنه غير مخلوق لأنه مأمور
به ، والأمر إنما يكون بما هو داخل تحت قدرته وما كان كذلك كان مخلوقا .

وفي شرح المشكاة للهيتمي : اختلف هل الإيمان مخلوق أولا ؟ فقال بالأول الحارث
المحاسبي وعبد الله بن سعيد وجماعة ؛ وبالثاني أحمد بن حنبل وجماعة ، والخلاف لفظي .
وما في شرح المسيرة قلا عن الأشعري أن إطلاق الإيمان يشمل ما قام به تعالى من
مدلول اسمه المؤمن وهو غير مخلوق فخرج عن محل الخلاف ، وما في بعض الفتاوى من
إكفار القائل بمخلقه . ففي شرح المقاصد أن الصواب أن يمجى ذلك عن الكتاب .

وأما الجبرة ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي فإنهم خالفوه أيضا وقالوا لا فعل للعبد
أصلا ولا اختيار ولا قدرة له على فعله ؛ وأفعاله اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق
النابضة وإضافتها إلى الخلق مجاز على حسب ما يضاف إلى محله لا محصله ، وأشار إلى الرد

عليهم متضمنا للرد على من نفى تأثير قدرة العبد واختياره أصلا (وقال في الفقه الأكبر :
ولم يُجبر أحدا من خائفه على الكفر) بخلقه فيه وإلجائه إليه (ولا على الإيمان) بخلقه فيه
وإلجائه إليه (ولا خلقه) أى أحداً حال كونه (مؤمناً) بخلق الإيمان فيه ابتداء من غير
مدخل لاختياره وكسبه (ولا كافراً) بخلق الكفر فيه ابتداء من غير مدخل لاختياره
الصالح له ولضده ، وأشار إلى تنويره بقوله (ولكن خلتهم) أى أوجدتهم حال كونهم
(أشخاصاً) أى متشخصين بما يعينهم من الذاتيات ولوازم التعينات ، وليس الإيمان
والكفر بالاتفاق من تلك الشخصات المتوقف عليها تمايز الموجودات ، فلم يخلقهم حال
كونهم مؤمنين ولا كافرين من غير مدخل للاختيارات (ولإيمان والكفر فعل العباد)
أى كسبهم بصرف استطاعتهم ، وليس من الأمور الضرورية منهم للفرق الضروري بين
ما صدر من العبد بحسب قصده وداعيته كالإيمان والكفر وبين ما يصدر منه باضطراره
كحركة نبضه ورعشته ، فلا إيمان والكفر من العباد من غير اضطرار ولا وجوب ، وبينه
بقواه فيه (وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون) تنصيصاً على ما يعم الجميع ، لأن
أفعال العباد لا تخلو عن الحركة والسكون ويقدمان الأفعال الاختيارية كلها ، لأن المراد
بالحركة ما يعم الحركة الأينية وغيرها ؛ ونحو الصوم والكف عن المناهى غير خارج عنهما
(كسبهم على الحقيقة) بتأثير قدرتهم فى الانصاف بها (والله خالقها) بتأثير قدرته تعالى
فى إيجادها فلا يلزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد .

وبيان المرام بتحرير محل النزاع والخصام على ما ذكره المحققون أن الفعل بمعنى الهيئة
الحاصلة فى الخارج إما بقدرة الله وحدها أو بقدرة العبد وحدها أو بمجموعهما .

والأول : إما أن يحصل بها بلا اختيار من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية المحضة
كجهنم وأصحابه متمسكين بأن فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لشمول قدرته
تعالى وكان العبد عالماً بتفاصيل أحواله وبطلان اللازم يظهر فى النائم والمأشى والناطق
والكاتب ، وإما أن يكون مقارناً لاختيار من العبد غير مؤثر أصلا وهو مذهب أهل
الجبر المتوسط كالأشعرى وجمهور أصحابه ؛ وبه صرح إمام الحرمين فى الإرشاد متمسكين
بأن فعل العبد لو كان بقدرته واختياره لكان متمكناً من فعله وتركه واللازم باطل ، لأنه

لا بد من ترجيح الفعل على الترك بمرجح لا يكون منه ويجب عنه الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وامتناع تسلسل المرجحات ووجود الأثر بدون الوجوب ، وبأن معلوم الله من فعل العبد إما وقوعه فيجب ، أو لا وقوعه فيمتنع ، فلا يبقى في مكنة العبد وإن كان ممكنا في نفسه .

والثاني : إما بأن يصدر من العبد على الإيجاب بأن يوجب الباري تعالى للعبد القدرة والإرادة وهما وجبان وجود المقدور وهو مذهب الفلاسفة ونقل عن إمام الحرمين ، وإما بأن يصدر من العبد على الاختيار بأن يوجد الباري تعالى في العبد القوى والقدر بالاختيار وبهما مع الإرادة الحاصلة من العبد يوجد المقدور على الاختيار وهو مذهب المعتزلة كما صرح به الإمام الرازي وأشار إليه صاحب المواقف متمسكين بأنه : لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم ولأمر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وإرسال الرسل وإنزال الكتب والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان ، وبأن من الأفعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك وإثبات الولد ونحو ذلك ، وبأن أفعال العباد واقعة على وفق تصورهم ودواعيهم وسيأتي جواب السؤل ، وليس القوى والقدر تمام العلة حتى يلزم الوجوب بل مع الإرادة والعزم وهو ليس بأبجاده تعالى عندهم كما في كاشف المحصول للأصفهاني وغيره ، فليس مذهبهم عين مذهب الفلاسفة كما ظن ، بل الصدور من العلة التامة أيضا بالأرلوية عند بعضهم كما في قواعد العقائد للنصير الطوسي .

والثالث : إما بأن يكون أصل الفعل بمجموع القدرتين بمعنى أن قدرة العبد غير متعلقة بالفعل بالتأثير إلا إذا انضمت إليها قدرة الله تعالى فتؤثر بإعانتها كما في الأربعين والصحائف وغيرها ، فلا يلزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد وهو مذهب الأستاذ أبي إسحق الأسفرايني ومن تبعه من الأشاعرة متمسكين بأن فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى ؛ والضرورة فارقة بين أفعاله الاختيارية والاضطرارية ، ولا فرق إلا بالاختيار الموقوف تأثيره على إذنه تعالى وإعانتته إذ لا أثر لجرد مقارنته بالضرورة ، وبأن فعل العبد ممكن وكل ممكن مترجح بالواجب تعالى ، وأيضا فعله متوقف على مشيئته ومشيئته متوقفة على مشيئة الله وإذنه وإعانتته ، فإن تعلقت القدرة والمشيئة به دخل في الوجود وإلا فلا كما

في شرح الطوالع الأصهباني واستقر عليه رأى إمام الحرمين في الرسالة النظامية حيث صرح فيها في مواضع بأن تأثير قدرة العبد في فعله بإذن الله تعالى إنما هو بالاختيار، ثم قال هذا والله هو الحق الذي لا غطاء دونه ولا مرأى به لمن وعاه حق وعيه، وإما بأن يكون أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور المتريديين؛ ففي التوضيح أن مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق ولا مكوّن إلا الله، لكن يقولون إن للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل إنما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه. وفي الاعتماد أن وجوب الفعل بقدرة الله تعالى وكونه حركة وسكونا وطاعة ومعصية بقدرة العبد ومثله في المسيرة وغيرها مما سيأتى، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه من المحققين من أهل السنة كما في التلويح، وفيه التوسط بين القولين والأمر بين الأمرين.

قال في شرح الصحائف: وقال قوم من العلماء: إن المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو أقرب إلى الحق، وإليه أشار بقوله: «كسبهم على الحقيقة والله خالقها» أى بتأثير اختيارهم في الاتصاف بأنه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار أو المدخلية في الإيجاد، فإن الخلق أمر إضافي يجب أن يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر، فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور؛ واختلاف الإضافات ككونه طاعة أو معصية أو حسنة أو قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق كما في التوضيح وبين ذلك الإمام (وقال في رواية يوسف بن خالد السمعى) من رواية الطائفة والمرغيناني والكردرى في المناقب وأبى شكور السامى في التمهيد (وعبد الكريم الجرجاني) في رواية القاضي أبى العلاء الصاعدي وأبى شجاع الناصرى في البرهان الساطع أنه قال: (و) هو (الذى نقول) ونعتقد في ذلك حال كونه (قولا متوسطا بين القولين) أى القول بالجبر والقول بالقدر (أيما مال) يعنى أى طرف مال إليه من مقتضى الأدلة المثبتة للاضطرار من توقف ترجيح الفعل على الترك على مرجح ليس من العبد ومن كون

تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة ومن كونه منبع النقصان وغير ذلك ، ومقتضى الأدلة المثبتة للاختيار من أنه لو لم يكن قادراً على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهي ومن أن أفعاله واقعة على وفق قصده وداعيته وكثرة السفه والعبث والقبح في أفعاله وغير ذلك كما في المقاصد (ملت معه) بالقول بتأثير القدرتين جميعاً .

ففي التلويح أن المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر وإثبات أمر بين الأمرين ، وهو أن المؤثر في فعل العبد أى أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ، ولا الثانى فقط ليكون قدراً فكان القول بتأثير القدرتين قدرة الله فى الإيجاد وقدرة العبد فى الكسب والانصاف كما دل مجموع الكلام قولاً متوسطاً جامعاً مقتضى جميع الأدلة (كما قال محمد بن على) بن الحسين رضى الله تعالى عنهم (لاجبر) على العباد فيما يصدر منهم من الأفعال ولا اضطرار لهم فيه كما قال الجبرية (ولا تفويض) إليهم فيه ولا إيجاد لهم عن اختيار كما قاله القدرية (ولا تسليط) لهم على ما يصدر منهم ولا إيجاب عن دواعيهم كما قال الفلاسفة ، فإن بعض أفعال العبد لا شعور له بها كالنوم وهضم الغذاء ، وبعضها مشعور به لكن ليس بإرادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته ، وبعضها مما له قصد إلى صدوره ، وصحة الصدور غير القصد إذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصدر أو لا يصح صدوره عنه ، فصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لا تكفى فى الصدور إلا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح بالوصف المسمى بالقصد والإرادة وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره ، وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول قدرته لا بد وأن يستند إلى ما لا يكون بقدرته دفعا للتسلسل ، وحصول مقدوره أيضاً لا بد وأن يستند إلى ما لا يكون منه لتخلفه عنه بعد حصول قدرته وإرادته وسلامة أسبابه وآلاته وشمول قدرة الواجب تعالى لجميع الممكنات التى منها فعله ، فدل على أن المؤثر فيه كلا القدرتين ، فالحق القول بهما جميعاً مأخوذاً من أهل بيت النبوة ، وقد رواه الإمام الشافعى والحافظ ابن عساكر والسيوطى عن عبد الله بن جعفر عن على رضى الله تعالى عنه أنه قال للسائل عن القدر : سر الله فلا تتكلف ، فلما ألح عليه قال : أما إذ أبيت فإنه أمر بين أمرين

لا جبر ولا تفويض ، ولما كان محمد الباقر من شيوخ الإمام مشافها له بالكلام أسند إليه مشيراً إلى سطوع برهانه للأفهام .

وأوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال : التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية ، وليس التفرقة لمجرد كون الأفعال موافقة لإرادة العبد ؛ لأن الإرادة إن كانت صفة يرجح الفاعل أحد المتساويين ويخصص الأشياء بما هي عليه من الخصوصيات كان الترجيح والتخصيص من العبد فلا جبر وإن لم يكن كذلك فلا يكون إلا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية التي لا يشتاق إليها الحركة نبضنا على نسق يشتهى أن يكون عليه ، لكما نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بفعلنا لا الثانية ، وأيضاً نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار إلى صلب ؛ أي منخفض بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الإمساك عنه ، وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر ؛ وأيضاً نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم أن العلم الوجداني قاض بآنا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجح أحد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأعمال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في أخبار الأنبياء والصدّيقين أن الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدرُوا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والإرادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك .

فلم أن للوثر في وجود الحركة : أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته — إذ لو كان لم يخالف إرادته .

ولو كان مؤثراً^(١) طبعاً فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات ؛ وأيضاً لا يمكن الحركات إلا بتمديد الأعصاب وإرخائها ولا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها . فلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان أن اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة أنه جرت عادته تعالى أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصداً

(١) هكذا في « خ » وفي « ز » ع ، مؤثر .

جائزاً من غير اضطرار إلى القصد — يخلق الله تعالى عتيبه الحالة المذكورة الاختيارية ، وإن لم نقصد لم يخلق ، ثم القصد مخلوق الله ؛ بمعنى أنه تعالى خلق قدرة : أى كلية يصرفها العبد إلى الفعل وتركه على سبيل البذل .

ثم صرفها إلى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار أى الجزئى ؛ فهذا القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب إلى موجودات هى مخلوقات الله تعالى ، لأن الله تعالى خلق هذا الصرف مقصوداً ، لأن هذا ينأى خلق القدرة فى حصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد ، وإليه أشار الإمام (وقال فى) بعض نسخ (الفقه الأيسر : والعبد معاقب فى صرف الاستطاعة التى أحدثها الله فيه وأمر بأن يستعملها فى الطاعة دون المعصية) فأشار إلى أن الاستطاعة الحقيقية بخلق الله تعالى وإحداثه فى العبد وأن صرف تلك الاستطاعة الحقيقية الصالحة للضدين إلى أحدهما معيناً من العبد ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن ذلك الصرف هو الاختيار والكسب المعبر عنه بالعزم المصمم ، وإليه أشار بقوله : « وأمر بأن يستعملها فى الطاعة » أى يصرفها فيها ، لأن متعلق الأمر ذلك .
الثانية : أنه مناط المعاقبة وكذا الإثابة لعدم الفاصل بينهما ، وإليه أشار بقوله « والعبد معاقب فى صرف الاستطاعة » .

الثالثة : أنه ليس بخلق الله تعالى وإحداثه بل عدمى كما دل السوق عايه ، وتخصيص الأحداث بالاستطاعة دون الصرف إذ لا وجود له فى الخارج فلا يتعلق به الخلق والإيجاد كما فى التوضيح ، أو موقوف ، على أمر عدمى هو القابلية كما فى حواشى فصول البدائع للعلامة الفناى .

وقال العلامة التفتازانى فى تفسير الفاتحة فى مبحث الاستعاذة : الخنار هو القول بالكسب الذى به يتحقق الوسطة ؛ وكسب العبد عبارة عن أمر نسبى يقوم به ويُعدّه محلاً لأن يخلق الله سبحانه فيه فعلاً يناسبه تلك النسبة .

وليس هذا الكسب من الله ، إذ لكونه عدمياً غير موجود لم ينسب إلى خلقه وإيجاده

ولا تصاف العبد به صار له مدخل في محمية خلق الله وقابلية ذلك الخلق فيه ، وبيان القابلية أن يكون شرط الخلق والتأثير لاجزءاً منه .

فلأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينتفى الجبر ، ولأن ليس للعبد جزء من القاعية ينتفى القدر ، لذلك قال عليه الصلاة والسلام : « فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ ، وَمَنْ لَا فَالَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ » .

فذلك الأمر النسبي المعبر عنه بالكسب ، والاختيار ، والقدرة الكاسبة ، وتوجه العبد ، والقصد : هو مدار التكليف ، ومناطق الثواب والعقاب ، وشبهوه بما إذا أمر ملك علم صدق وعده بأن ينادى في ملكه ، أن كل من حاذى منظرته يوم كذا يعطيه ألف دينار فمن حاذى أخذه ومن لا فلا ، فلأخذ تحصيل هذه النسبة التي هي محاذاة المنظرة وهي أمر لا وجود له ؛ والإعطاء للملك ليس إلا ، لكنه يتوقف على ذلك التحصيل على ما علم من عاداته ، فالأخذ بها لا مجبور ولا قادر على تحصيل دينار ، إنما قدرته الكاسبة على تحصيل نسبة المحاذاة فقط ، إذا تحقق هذا أمكن دفع أسئلة الطرفين :

الرابعة : نفى الجبر فيه أصلاً ، وإليه أشار ببيان كون المعاقبة في صرف الاستطاعة الصالحة للضدين على البذل ، وبيان كون الاستطاعة هي المخلوقة فيه .

[وتحقيقه أن المرجح إرادة العبد وذلك معلوم بالضرورة ، وهي وإن كانت مستندة بالأخرة إلى قدرة الله تعالى فإنها قد تستند إلى العلم بالمصلحة ، والعلم قد يستند إلى الحركات الخيالية المنتقلة من الشيء إلى لازمه أو ضده أو لازمه ؛ فقد تنتهي حركاته إلى تصور أشياء باعثة للإرادة ؛ وأصل الإرادة العلم ؛ والخيال وإن كان بخلق الله تعالى لكن ذلك لا يقدح في كون الإرادة مرجحة ، لأن سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه سبباً ، وأيضاً إن مقدور العبد ليس إلا حركاته وسكناته ، وصرف قدرته إلى مأربه وحاجاته لا يقدح فيه كون ماسواه مما لا بد منه في حصول الفعل المقدور كأصل القدرة الكلية والإرادة والشعور وكالآلات والقوالب حاصلة بقدرة الله ومشيئته تعالى ، فإنها غير مختصة بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل صالحة لكل منهما ، والعبد يصرفها إلى أحدهما

فلا يلزم الجبر كما في الصحائف ، ولا يتجه^(١) [قول الأشعري إن الاختيار من الله بالجبر والاضطرار ؛ فنحن مختارون في أفعالنا ، مضطرون في اختيارنا ، وهو مخالف لقول السلف لاجبر ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين ، إذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة ، فأى نفع في وجود اختيار اضطرارى ؟ كما في الطريقة .

واستدل عليه الشيخ الأشعري بأن فاعل القبيح إذا لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى ، وإن تمكن فإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ، وإن توقف يجب عنده لأنا فرضناه مرجحا تاما ولثلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لثلا يتسلسل فيكون اضطراريا ، وردّ بأنه استدلال في مقابلة التفرقة الضرورية بين الاختيارية والضرورية ، لما أن الجبر على فعل — نقيض عدم القدرة عليه ؛ فلا يندفع بما قيل أن الفارق وجود القدرة لآثارها ، وأجاب عنه في التنقيح بأن توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لأن لاختياره تأثيراً في فعله أيضاً ، وتحقيقه أن المرجح سواء كان اختياريا أو داعياً موجبا أو غير موجب لا يقتضى الجبر ؛ أما إذا كان اختياراً فلأن تخاله موجبا يدفع الاضطرار ، لأن الاضطرارى ما لا يوجب الاختيار ، وغير موجب يدفع توجه الاتفاق ، لأن الاتفاق ما لا يرجحه الاختيار .

وأما إذا كان داعياً فلأن الداعى إلى الاختيار لا ينافيه ، كما أن العلم والقدرة والإرادة الأزليات التى تعين أحد الطرفين باختيار العبد لا تنافيه بل تحققه كما في فصول البدائع . وقال فى التوضيح : اعلم أن كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينياً ، والبعض الذى لا يعتقدونه يقينياً لم يوردوا على مقدماته منعاً يمكن أن يقال إنه شئ ، وقد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه ، وأنا أسمعك ما سنعج بخاطرى ، وهذا مبنى على أربع مقدمات ،

(١) ههنا اختلفت النسخ ، والذى أثبتناه بين الحاصرتين هو عبارة : « ع ، ز » ويوجد بدل هذه العبارة فى « خ » ما نصه قال فى التعديل : من قال بأن القدرة مع الفعل لكنها لا تصلح للضدين فقد وقع فى الجبر ، ومن قال بأنها سابقة ، وأن ما بعدها مفوض إلى العبد فقد وقع فى القدر ، ومن توهم أن القدرة التى مع الفعل لا تصلح للضدين ، وقال بالقدرة السابقة ، وحاول أن يخنار التوسط اقتداءً بما نقل عن أكابر السلف : أنه لاجبر ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين فقال بالتوسط بناء على أن القدرة السابقة مخلوقة لله تعالى فينئذ صح إسنادها إلى الله سبحانه وتعالى فقد وقع فى القدر بعينه ، لأن ما بعد القدرة السابقة بصير مفوضاً إلى العبد اه .

وأنا أطلعك عليها إجمالاً تهتدى إلى سواء السبيل ، ولا تضل في فياق التفصيل .

المقدمة الأولى : أن لفظ الفعل قد يطلق على معنى ثابت قائم بالفاعل حاصل بالمصدر كما إذا تحرك زيد فحصل له الحركة ، وقد يطلق على إيقاع ذلك المعنى ، والموجود هو الأول دون الثاني .

المقدمة الثانية : أنه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها .

وقال البعض بعدم الوجوب عند وجودها [لأنه ليس بحق لأنه مع حصول الأولوية إن جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الأولوية أولوية ، وإن لم يجز فهو الوجوب وإنما غيروا اللفظ دون المعنى^(١)] .

المقدمة الثالثة : أن جملة ما يتوقف عليه الحادث لا بد أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة ، أعني الحال كالإيقاع وتعلق الإرادة لخروجه عن العدم وعدم صيرورته حقيقة مخصوصة في الخارج ؛ فبين الوجود والعدم تقابل الملكة والعدم ، وأن استنادها إلى العلة يكون بطريق الصحة دون الوجوب .

المقدمة الرابعة : أن وجود الممكن بلا موجب وكذا الإيجاد بلا موجب محال ، وأما ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح فواقع ، إذا عرفت هذا فحصول جوابه أنا نختار أنه يمكن من الترك ، وأن فعله يتوقف على مرجح ، فقله يجب الفعل عند تمام المرجح — قلنا : إن أراد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر فتمنع وجوبه أصلاً بناء على القول بوجود الفعل عن الخنار بلا وجوب كما قال البعض ؛ ولو سلم فلانسلم وجوبه عند المرجح مما عدا الإيقاع لجواز توقفه على أمر آخر كالإيقاع [ولا نسلم الوجوب عنده لاستناده بطريق الصحة دون الوجوب^(٢)] ولو سلم الوجوب عنده فلا نسلم لزوم الجبر والاضطرار لجواز أن يكون ذلك المرجح اختيار العبد ، وإليه لوح الإمام بقوله : ولم يجبر أحداً من خلقه إلى آخره . وقوله في نقل الكلام إلى اختيار العبد فيتسلسل .

قلنا : اختيار الاختيار حين الاختيار ، أو يلتزم جواز التسلسل في الأمور الإضافية ، وإليه
 نوح الإمام بقوله : « والعبد معاقب في صرف الاستطاعة » إلى آخره ، إذ الصرف من الأمور
 الإضافية ، وإن أراد به الإيقاع تمتع وجوبه عند تمام المرجح ، بناء على أنه ليس بموجود
 ولا معدوم ، والوجوب عند المرجح يختص بالموجودات ، ولو سلم فيجب هو بإيقاع آخر ،
 فإما أن يلتزم التسلسل في الإيقاعات بناء على كونها أموراً اعتبارية ، أو نقول : إيقاع
 الإيقاع عين الإيقاع ، ثم أشار إلى تقسيم محل النزاع وتحريره في تفاصيل الأقسام قبل إقامة
 البراهين على المرام لزيادة توضيح انقمام (وقال في الوصية : والأعمال) يعني ما يتعلق به الحكم
 الأخرى بقرينة بيان الخبر ، فالإمام للعهد ، فلا يتناول المباح ، ولهذا عمل به بعد ذلك (ثلاثة)
 من الأقسام (فريضة) لغة : اقطع ، وشرعاً ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطبقاً بلا عذر
 إلا أن القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال أصلاً كحكم ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر السنة ،
 ويسمى بالفرض القطعي ، ويقال له الواجب ، ولذا عبر به في الفقه الأكبر ، وعلى ما يقطع
 الاحتمال الناشئ عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر والنص والمشهور^(١) كما مر .
 وهو ضربان : ما هو لازم في زعم المجتهد ، كمقدار المسح ويسمى بالفرض الظني ،
 وما هو دون الفرض ، وفوق السنة كالفاتحة ويسمى بالواجب ، ولذا اكتفى بالفريضة عنه
 فإنه فرض عملاً .

وما في شرح الوصية وغيره أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه ؛ ففيه أنه
 لا يشمل بعضاً من الظني ويدخل بعض المندوب نحو الثابت بقوله : « وَافْعَلُوا الْخَيْرَ »^(٢) ، وبعض
 المباح نحو الثابت بقوله : « وَكُلُوا وَاشْرَبُوا »^(٣) كما في شرح النقاية للقهستاني (وفضيلة)
 لغة الزيادة ، وشرعاً : ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ، إلا أنه يقال على ما يعاتب
 في تركه من غير عذر مما صدر عنه عليه الصلاة والسلام ، أو عن الخلفاء الراشدين رضي الله
 تعالى عنهم من العبادات بالمواظبة في الجملة من غير أمر وجوب وهو السنة المؤكدة وتسمى
 سنة الهدى ، وعلى ما لا يعاتب أيضاً في تركه .

(١) راجع ما علقاه في الصفحة ٥٠٥ تحت رقم ٤٣٥ .

(٢) سورة الحج آية ٧٧ (٣) سورة البقرة آية ١٨٧ .

وهو ضربان : ما صدر عنه عليه الصلاة والسلام من العبادات بلا مواظبة وهو المندوب . ومن العادات ويسمى سنة الزوائد وما كان خيرا موضوعا^(١) ويسمى النوافل (ومعصية) لغة : الخروج عن الطاعة كما في المفردات ، وشرعا : فعل الحرام والمكروه تحريما اختيارا (فالقرينة بأمر الله تعالى) أى ثابت بتأوله الدال على الطلب جازما (ومشيتته) أى إرادته ، وفيه إشارة إلى أن الأمر ينمك عن الإرادة كما مر وإلى الرد على المعتزلة القائلة بأن مدلول الأمر هو الإرادة ، فكل ما أمر به أراد وجوده وإن لم يوجد ، وكل ما لم يردده لم يأمر به ، وإليه أشار بالعطف (ومحيمته) أى استحماده (ورضاه) أى تركه الاعتراض عليه ، وفيه إشارة إلى أن المحبة تغاير الرضا كما مر ، وإلى أنهما غير المشيئة لعمومها وخصوصهما بالطاعات . قال الله تعالى : « وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ »^(٢) وقال : « لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ »^(٣) وقال : « لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ »^(٤) وقال : « يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ »^(٥) ، « يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ »^(٦) ، وإلى الرد على من قال بأن الكل بمعنى واحد كجمهور الأشاعرة ، وهم أولوا الآية بوجهين :

الأول : أنه لا يرضى الكفر ديننا بل يعاقب عليه .

الثاني : أن المراد بالعباد من وفق للإيمان كما أشير إليه بالإضافة كما في الأبكار للآمدى ، وردت بعدم ظهوره في كثير من النصوص كما في المسيرة (وقضائه) أى خلقه (وقدره) أى تقديره (وعلمه) الشامل لكل على ما هو عليه ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن القضاء والقدر غير الإرادة ، وإليه أشار بالعطف ؛ ففي المقاصد أن القضاء بمعنى الخلق ، والقدر بمعنى التقدير ، وفي الإرشاد والتبصرة النفسية والاعتماد : أن القضاء هو الخلق ، والقدر : جعل كل شئ على ما هو عليه وسيأتى التصريح به ، وما مر أنهما من الصفات بلا كيف ، فالمراد به عدم العلم بكنهه الكيفية ، فإنه أمر بين الأمرين .

الثانية : الرد على من أرجعهما إلى الإرادة كجمهور الأشاعرة حيث قالوا : القضاء هو

(١) في الخيرية « محضا عاما » .

(٢) سورة الزمر آية : ٧ (٣) سورة البقرة آية : ٢٠٥ .

(٤) سورة البقرة آية : ١٩٠ وسورة الأعراف آية : ٥٥ .

(٥) سورة آل عمران ٧٦ وسورة التوبة آية ٤ .

(٦) سورة آل عمران آية : ١٣٤ .

الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة .

الثالثة : الرد على من أرجعهما إلى العلم كالفلاسفة حيث قالوا : القضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام ، وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها . والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء .

الرابعة : الرد على المعتزلة المنكرين للقضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ، ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم كما في شرح المواقف .

الخامسة : الرد على من نفى العلم بذلك أيضا من قدمائهم ؛ وأكفرهم الإمام به فيما سيأتي ، وصرح بكفرهم في ذلك كثير من الأئمة منهم الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى ، كما في الفتح المبين للعلامة الهيتمي (وحكمه) إيجابه (وتوقيفه) أي تهيينته لأسباب الخير وتنحيته لأسباب الشر (وكتابه في اللوح المحفوظ) أي إثباته في اللوح المحفوظ عن التغير لما فيه كإثبات الكاتب ما في علمه بقلمه على لوحه كما بينه فيما بعده .

واللوح من درة بيضاء في عظم لا يوصف ، والقلم من جوهر كذلك ينبع منه النور نبوع المداد من الأقلام ، فيه كتب جميع ما كان وما يكون ، على ما ورد في الأحاديث الصحيحة عنه عليه الصلاة والسلام ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن القضاء غير الحكم والكتب^(١) .

الثانية : الرد على المعتزلة القائلة بكون القضاء بمعنى الإعلام والكتابة ، أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصة كما في المقاصد .

(١) بكسر أوله وإسكان ثانيه مصدر سماعي لكتب كالكتاب والكتابة . قال في شرح المقاصد : وقد يراد بهما (أي القضاء والقدر) الإعلام والبيان كقوله تعالى « وقضينا إلى بني إسرائيل » الآية ، وقوله تعالى : « إلا أمرأته قدرناها من الغابرين » أي أعلمنا بذلك ، وكتبناه في اللوح .

الثالثة : الرد على الفلاسفة القائلة بأن اللوح هو العقل الفعال المنقش بصور الكائنات على ما هي عليه ؛ منه ينطبع العلوم في عقول الناس ، وعلى القائلين منهم بأنه النفس الكلى للفلك الأعظم . (والفضيلة ليست بأمر الله) لعدم الطلب جزماً فيها (ولكن بمشيئته) لشمول إرادته (ومحبه) لشمول الاستحسان لها (ورضاه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه) أى ندبه بقرينة المقام .

فإن الحكم : ما ثبت بالخطاب المتعلق بالأفعال بالاختصاص جزماً للفعل كالإيجاب ، أو النكح كالحرمة أو لاجزماً للفعل كالتدب ، أو التترك كالكره ، أو بالتخيير وهو الإباحة كما في التوضيح (وتوقيقه وكتابتة في اللوح المحفوظ) وفي بعض النسخ : وتخليقه في المقامين ، وهو معنى القضاء فيكون تأكيذاً . (والمعصية ليست بأمر الله تعالى) « إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِفَحْشَاءٍ ^(١) (وَلَكِنْ بِمَشِئْتِهِ) أى بتخصيصه لها بالوجود في وقت مخصوص لعموم المشيئة (لا بمحبته) « وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمَسَادَ ^(٢) » (وقضائه) أى خلقه لسوء اختيار الفاعل (لا لرضاه) فإنه ينهى عن الفحشاء والمنكر (وبتقديره لا بتوقيفه) لعدم تيسير أسباب الخير له (وبخذلانه) أى ترك العبد مع نفسه لا بنصره (وعلمه وكتابتة في اللوح المحفوظ) لشمول علمه تعالى وكتابتة في اللوح لجميع الأشياء (فتقدير الخير والشر كله من الله تعالى) على ما سبق من اختيارات العباد ؛ وفي المقام إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن كل ما علم الله سبحانه أنه يوجد أراد وجوده سواء أمر به أو لم يأمر ، وما علم أنه لا يوجد لم يرد وجوده سواء أمر به أو لم يأمر .

الثانية : أنه أراد المعصية من العاصي كسباً له قبيحاً مذموماً أى خصصها بالوجود في وقت مخصوص لما مر أن الإرادة صفة تقتضى تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في وقت مخصوص .

الثالثة : الرد على المعتزلة النافين لإرادة الله وقضائه للمعصية القائلين بأن كل ما أمر الله به أراد وجوده وإن علم أنه لا يوجد وكل ما نهى عنه كره وجوده وأراد أن لا يوجد وإن علم أنه يوجد ، ثم أشار إلى تعميم المقام بجميع الأقسام . (قال في الفقه الأكبر : قدر الأشياء) أى جميع الموجودات من الأعيان والأعراض من الفرائض والفضائل والمعاصي

والمباحات (وقضاها) أى خلقها فى العباد بحسب الاختيارات (ولا يكون فى الدنيا والآخرة شىء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره) لشمول ذلك لما فى الدارين من الموجودات وشمول العلم للمعدومات أيضا والمستحيلات ؛ وفيه إشارة إلى الرد على من قال من المعتزلة بعدم مشيئة الله للمباحات .

ثم فصل أدلة المرام من شمول المشيئة والقضاء وغير ذلك للأقسام (قال فى رواية أبى يوسف رحمه الله تعالى) من رواية أبى شجاع الناصرى فى البرهان والقاضى أبى العلاء الصاعدى فى كتاب الاعتقاد أنه قال : قال فى الاستدلال على ذلك مع نقي القدر^(١) (أقوله تعالى : « إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ »^(٢)) أى بتقدير سبق فى علمنا وإرادتنا ، فهو رد للقدريّة كما قال : عمر ، وابن عباس ، وأنس رضى الله تعالى عنهم كما فى التيسير ، وفيه إشارات :

الأولى : أن الآية على عمومها قطعية فى مدلولها ، إذ الشىء بمعنى مُشَاء الوجود ، فلا تخصيص فيها ، وإليه أشار بقوله (فما بقى فى العالم) أى ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والأعراض (شىء) أى موجود من الأعيان والأعمال (إلا وهو داخل فيه) .
الثانية : أن المعنى خلقنا كل مُشَاء الوجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد أى على مقدار مخصوص مطابق للمصلحة ؛ وإليه أشار فى التفریع .

قال فى شرح المقاصد ولإفادة هذا المعنى — كان المختار نصب كل شىء ، إذ لو رفع لتوهم أن خلقناه — صفة — وبقدر — خبر — والمعنى : أن كل شىء خلقناه فهو بقدر ، فلم يفد أن كل شىء مخلوق له بل ربما أفاد أن من الأشياء ما لم يخلقه فليس بقدر .

الثالثة : أن الشىء اسم الموجود وإليه أشار بالبقاء فى العالم والدخول وبكونه اسما له ومقيداً به ، اندفع ما قيل إنه لا بد من تقييد الشىء بالمخلوق على تقدير النصب أيضا ، لأنه لو لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشىء عليه ، وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع ؛ ولا بين « جعل » خلقنا خبراً أو صفة . على أنه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لأن الخبر يفيد أن كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة . (وقال فى الفقه الأسطى : قال

(١) هكذا فى الأصول التى بأيدينا ، ولعل صحة العبارة « مع نقي قول أهل القدر » كما هو الظاهر .

(٢) سورة القمر آية : ٤٩

تعالى : « فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ ») أى اختلقت الأمم : فمنهم من اختار تصديق الرسل واتباعهم فأرشدهم الله لذلك وخلق فيهم الهداية (« وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ » ^(١)) أى من اختار تكذيبهم ومخالفتهم فخذلهم الله وخلق فيهم الضلالة فتحقت لهم الضلالة كما فى التيسير (وقال : « يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ») أن يضلّه لاستجابته الضلال وصرف اختياره إليه (« وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » ^(٢)) أى يهديه لصرف اختياره إلى الهدى وهو دليل ظاهر على أن الهداية والإضلال بخلق الله تعالى (وقال : « وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْنِهِمُ الْمَلَائِكَةَ ») أى إلى المقترحين نزول الملائكة (« وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى ») أى وأحيينا لهم كل الأموات فشهدوا بالنبوة (« وَخَشَرْنَا عَلَيْهِمْ ») أى جمعنا (« كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا ») أى كفلاء بما بشروا به وأنذروا به أو مقابلين (« مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا ») أى ماصح لهم الإيمان لغلوهم فى التمرد والطغيان (« إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ » ^(٣)) أى لم يؤمنوا برؤية هذه الآيات فى حال إلا حال مشيئة الله إيمانهم ؛ وفيه دليل على أن الآية وإن عظمت فإنها لا تضطر إلى الإيمان . ومن علم الله منه اختيار الإيمان شاء له ذلك . ومن علم منه اختيار الكفر والإصرار عليه شاء له ذلك كما فى التأويلات الماتريدية (وقال تعالى : « وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ ») أى إيمان من فى الأرض من الثقلين (« لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ ») بحيث لا يشذ عنهم أحد (« جَمِيعًا » ^(٤)) أى مجتمعين على الإيمان لا يختلفون فيه لكنه لا يشاؤه لخالفته للحكمة التى بنى عليها أساس التكوين والتشريع .

وفيه دليل على كمال قدرته ونفوذ مشيئته أنه لو شاء لآمن من فى الأرض كلهم فلا يبقى فيها إلا مؤمن موحد ، ولكنه شاء أن يؤمن به من علم منه اختيار الإيمان به وشاء أن لا يؤمن به من علم أنه يختار الكفر ولا يؤمن به كما فى التيسير (وقال تعالى « وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ ») أى ماصح وما استقام لنفس من النفوس التى علم الله تعالى أنها تؤمن (« أَنْ

(١) سورة العنكبوت آية : ٣٦ .

(٢) سورة العنكبوت آية : ٩٣ .

(٣) سورة الأنعام آية : ١١١ .

(٤) سورة يونس آية : ٩٩ .

تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ^(١) » أى بمشيئته وتوقيفه وكتابته ولا يحتمل الأمر لأنه كم من مأمور بإيمان لم يؤمن به ، ولا الإباحة لأنه لا يباح ترك الإيمان بحال كما فى التأويلات المتريدية (وقال تعالى : « وَلَوْ شَاءَ رَبِّكَ لَجَمَعَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً^(٢) ») أى وفقهم للإيمان والطاعات كما قال : « وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى^(٣) » وهو دليل ظاهر على أن الأمر غير الإرادة وأنه تعالى لم يرد الإيمان من كل أحد وأن ما أراده يجب وقوعه كما فى تفسير البيضاوى (« وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ^(٤) ») أى ولكن شاء أن يكونوا مختلفين بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل لما علم منهم اختيار ذلك فلا يزالون مختلفين « إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ » فعصمه عن الاختلاف لما علم منه اختيار الحق ووقفه للنظر والاستدلال فأدرك الحق (« وَلِلَّهِ^(٥) ») الرحمة (« خَلَقَهُمْ^(٥) ») أى الذين رحمهم كما قال ابن عباس ، ومجاهد ، والضحاك وقتادة رضى الله تعالى عنهم كما فى التيسير (وقال تعالى : « وَمَا تَشَاءُونَ ») أى اتخاذ السبيل ولا تقدرُونَ على تحصيله فى وقت من الأوقات كما فى الإرشاد (« إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ^(٦) ») إلا وقت أن يشاء الله مشيئته لكم أو تحصيل السبيل لكم كما دل سوق الآية ؛ ففيه دليل على أنه لا دخل لمشيئة العبد إلا فى الكسب ، وإنما الإيجاد بمشيئة الله وتقديره . وإليه أشار بقوله : (أى بقدر الله . وقال شعيب عليه السلام « وَمَا يَكُونُ لَدَا ») أى ما يصح وما يستقيم لنا (« أَنْ نَعُودَ فِيهَا ») أى ملتهم فى حال من الأحوال أو فى وقت من الأوقات (« إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا^(٧) ») أى إلا فى حال مشيئة الله أو وقت مشيئته لخذلانا ، وفيه دليل على أن الكفر بمشيئة الله كما فى تفسير البيضاوى ، فقد خاف شعيب أن يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه

(١) سورة يونس آية : ١٠٠

(٢) سورة هود آية : ١١٨

(٣) سورة الأنعام آية : ٣٥

(٤) سورة هود آية : ١١٩

(٥) سورة التکویر آية : ٢٩

(٦) سورة الأعراف آية : ٨٩

الاختيار لذلك فيشاء الله ذلك ، وإن كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما في التأويلات الماتريديّة ، والتيسير .

وقيل إلاّ حال مشيئته لعودنا فيها وذلك مستحيل كما يأتي عنه التعرض لعنوان الربوبية والتنجية منها كأنه قيل : وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله وهيهات ذلك ، ففيه دليل على أن الكفر ليس بمحبته ولا رضاه كما في الإرشاد (وقال نوح عليه السلام : « وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي ») ولا تقبلونه (« إِنَّ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ »^(١)) والنصح إحاض إرادة الخير من الدلالة ، وقيل إعلام موضع النفي ليتقى والرشد ليقف ، وفيه إشارات :

الأولى : الإيذان بأن ما سبق منه ليس بطريق الجدال والخصام ، بل بطريق النصيحة لهم والشفقة عليهم .

الثانية : أنه لم يأل جهداً في إرشادهم إلى الحق ولكن لا ينفعهم ذلك عند إرادة الله إغواءهم .

الثالثة : أن تقييد عدم نفع النصيح بإرادته مع أنه متحقق لا محالة للإيذان بأن ذلك النصيح منه مقارن للإرادة والاهتمام به ولتحقيق المقابلة بين ذلك وبين ما وقع بإزارته من إرادته تعالى لأغوائهم كما في الإرشاد ، وهو دليل على أن إرادة الله تعالى يصح تعلقها بالإغواء وأن خلاف مراده محال كما في تفسير البيضاوي (وقال تعالى : « فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ »^(٢)) أي عاملناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعالهم ما كان في علمنا وتقديرنا أنهم يفعلونه ؛ يعني ابتلاء الذين خلفهم موسى مع هارون بعبادة العجل ، وفيه دليل على أن المعصية بخلقه تعالى وتقديره كما في تفسير البيضاوي (وقال تعالى : « لِنَدْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ ») أي ثبتنا يوسف لنصرف عنه سوءه مطلقاً فيدخل فيه خيانة السيد دخولا مطلقاً أو لنصرف عنه دواعي الزنا كما دل السوق (« وَانْمَحْشَاءُ »^(٣)) أي الفعلة القبيحة وهي

(١) سورة هود آية : ٣٤

(٢) سورة طه آية : ٨٥

(٣) سورة يوسف آية : ٢٤

الزنا ، وفيه دليل على أن الأعمال بخلق الله وقضائه وقدره ، وإليه أشير بصرف السوء عنه لاستلزامه فعل الكف وأن همَّ يوسف ليس بهمَّ عزم بل همَّ خطرة ؛ ولا منع فيما يخطر بالقلب ، وهو قول الحسن ، ويحتمل أن يكون قوله « وَهَمَّ بِهَا » متعلقا بالشرط المذكور بعده وهو « لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ »^(١) « أى نداء جبريل يا يوسف بن يعقوب اسمك فى الأنبياء مكتوب فلا يكن عمك عمل الفجار ، كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كما فى التيسير .

قال فى شرح المقاصد والمعتزلة فى تلك الآيات تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق أنهم محجوبون وبوصفها مخوفون .
واظهار الحق فى هذه المسألة يكاد عامتهم به يعترفون ويجرى على ألسنتهم أن ما لم يشأ الله لا يكون .

ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا .

فقال الملاف : معناها خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ، وردَّ بأن المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم فى إلزامنا لما قلنا بأن الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا ، فكيف بدون ذلك ؟ فقال الجبائى : معناها خالق العلم الضرورى بصحة الإيمان ، وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ، وردَّ بأن هذا لا يكون إيماناً والكلام فيه على أن فى بعض الآيات دلالة على أنهم لورأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة ؛ فقال ابنه أبوهاشم معناها أن يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذاباً شديداً ، وهذا أيضاً فاسد ، لأن كثيراً من الكفار كانوا يعلمون ذلك ، ولا يؤمنون ؛ على أن قوله تعالى : « وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ »^(٢) يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على أنه إنما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ؛ ولا خفاء فى أن الإيمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن

(١) سورة يوسف آية ٢٤ .

(٢) سورة السجدة آية ١٣ .

استحقاق جهنم عندهم (وحدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إِنْ خَلَقَ» أَي مَا يَقُومُ بِهِ خَلْقُ) (أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِي عَيْنِ أُمَّةٍ نَظْفَةٍ) أَي يَضُمُّ الْبَعْضُ إِلَى بَعْضٍ بَعْدَ الْإِنْتِشَارِ (أَرْبَعِينَ يَوْمًا) كَذَا فِي رِوَايَةِ يَحْيَى الْقَطَّانِ ، وَوَكَيْعٍ ، وَجَرِيرٍ ، وَعِيسَى بْنِ يُونُسَ ، أَيْضًا عَنْ شُعْبَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ ، وَفِي رِوَايَةِ سَلَمَةَ بْنِ كَهِيلٍ «أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» كَمَا مَرَّ ، وَيَجْمَعُ بَأَنِ الْمُرَادِ الْيَوْمَ بِلَيْلَتِهِ وَاللَّيْلَةَ بِيَوْمِهَا (ثُمَّ عِلْمَتُهُ) أَي دُمَا جَامِدًا غَالِظًا ، سَمِيَ بِذَلِكَ لِلرَّطَوِيَّةِ الَّتِي فِيهِ وَتَعْلُقُهُ بِمَا مَرَّ (مِثْلَ ذَلِكَ) أَي مِثْلَ مَدَّةِ الزَّمَانِ الْمَذْكُورِ (ثُمَّ مُضْمَةً) أَي قِطْعَةً لَحْمٍ ، سَمِيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا بِقَدْرِ مَا يَمْضِغُ (مِثْلَ ذَلِكَ) ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ إِلَيْهِ مَلَكًا) أَي يَأْمُرُ مَلَكُ الرَّحْمِ كَمَا قَالَ الْقَاضِي عِيَاضُ وَالْمُسْقِلَانِيُّ (يَكْتُبُ عَلَيْهِ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيئًا) أَي مُسْتَحَقًّا لِلنَّارِ (أَمْ سَعِيدًا) أَي مُسْتَحَقًّا لِلْجَنَّةِ : أَي يَأْمُرُ بَأَنِ يَكْتُبَ فِي صَحِيفَةِ الْمَلَائِكَةِ كَمَا يَبْنِيهِ رِوَايَةُ مُسْلِمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ حَذِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثُمَّ يَطْوِي الصَّحِيفَةَ فَلَا يَزَادُ فِيهَا وَلَا يَنْقُصُ ، أَوْ بَيْنَ عَيْنَيْهِ كَمَا يَبْنِيهِ رِوَايَةُ أَبِي دَاوُدَ وَابْنِ حَبَّانَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ وَأَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمُ فَيَكْتُبُ مَا هُوَ لَاقٍ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَالْجَمْعُ بِالْحَمْلِ عَلَى التَّعَدُّدِ .

والمُرَادُ بِكِتَابَةِ الرِّزْقِ تَقْدِيرَهُ قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا ، وَصِفَتَهُ حَرَامًا أَوْ حَلَالًا ، وَبِالْأَجْلِ تَقْدِيرَهُ طَوِيلًا أَوْ قَصِيرًا ، وَبِالْعَمَلِ كَتَبَ أَنَّهُ شَقِيٌّ مَآلًا ، أَوْ كَتَبَ أَنَّهُ سَعِيدٌ مَآلًا ، وَالظَّاهِرُ شَقَاوَتُهُ وَسَعَادَتُهُ ؛ عَدَلَ عَنْهُ لِأَنِ الْكَلَامَ مَسْقُوقًا إِلَيْهَا ، وَالنَّفْضِيلَ وَارِدَ عَلَيْهَا ، وَكَتَبَ الْمَلَكُ بَعْدَ مَا يُقَالُ : أَنِ انْطَلَقَ إِلَى أُمِّ الْكِتَابِ فَإِنَّكَ تَجِدُ قِصَّةَ هَذِهِ النُّظْفَةِ فَيَنْطَلِقُ فَيَجِدُ ذَلِكَ كَمَا يَبْنِيهِ فِي رِوَايَةِ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ (وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ) مَرْفُوعٌ لَا مَدْرَجَ كَمَا يَبْنِيهِ فِي رِوَايَةِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا ، وَابْنِ بَخَّارٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وَمُسْلِمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وَابْنِ زُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ ، وَالْعَرَسِ بْنِ عَمِيرَةَ وَطَبْرَانَ عَنْ ابْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ ، وَأَكْثَمَ بْنِ أَبِي الْجَوْنِ ، وَمَا وَقَعَ فِي رِوَايَةِ سَلَمَةَ بْنِ كَهِيلٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهَبٍ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ : وَالَّذِي نَفَسَ عَبْدُ اللَّهِ بِيَدِهِ ، فَلْتَحْقِيقُ الْخَبَرِ فِي نَفْسِهِ لَا الْإِدْرَاجَ فِي الْمَقْسَمِ عَلَيْهِ كَمَا فِي فَتْحِ الْبَارِي («إِنَّ الرَّجُلَ») وَفِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ «إِنْ أَحَدَكُمْ (لِيَعْمَلُ بِعَمَلِ

أهل النار) أى يتلبس بأعمال أهل النار من المعاصى والفجور (حتى ما يكون) بالرفع وحتى ابتدائية ، وقيل بالنصب وهى ناصبة (بينه وبينها إلا ذراع) تمثيل لقرب حاله من النار عند الموت بحال من بينه وبين المكان المقصود مقدار ذراع أو باع كما فى بعض الروايات (فيسبق عليه الكتاب) أى يغلب سابقا عليه المكتوب على طبق ما فى اللوح المحفوظ . والمعنى يتعارض عمله فى اقتضاء الشقاوة ، والمكتوب فى اقتضاء السعادة ، فيتحقق مقتضى المكتوب ، فعبر عن ذلك بالسبق لأن السابق يحصل مراده دون المسبوق (فيعمل بعمل من أعمال أهل الجنة) أى يتلبس بعمل من أعمالهم من الطاعات الاعتقادية والقولية والفعلية (فيموت فيدخلها) أى يستحق الجنة ، عبر به تحققة لذلك (وإن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل من أعمال أهل النار فيموت فيدخلها) على هذا الترتيب فى رواية أبى الأحوص أيضا ، وقدم ذكر العمل بعمل أهل الجنة فى أكثر الروايات ، وهو يعم المؤمن المطيع يختم له بعمل المعاصى ، أو الكافر ، والمعاصى يختم له بعمل المطيع ، ومجرد الدخول صادق على المعاصى والكافر ، وطاعته أى الصورية يحتمل أن يكتبها الحفظة ، فيجازى على البعض بأن تخفف عذابه ويرد البعض ، ويحتمل أن يكتبها ثم تمحى تحسيرا له كما فى فتح البارى ؛ وهو حديث مشهور رواه سبعة عشر صحابيا : عمر ، وعلى ، وابن عمر ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وعائشة ، وأنس ، وأبو هريرة ، وأبوذر ، وجابر ، وابن عمرو بن العاص ، وحذيفة بن أسيد ، وسهيل بن سعيد ، والعمر بن عميرة ، ومالك بن الحويرث ، ورباح اللخمى ، وأكثم بن أبى الجون رضى الله تعالى عنهم ، وروى عنهم ثمانية عشر شيخا بأكثر من نحو أربعين طريقا [رواه البخارى عن ابن مسعود ، وأنس ، وسهيل بن سعد ، ومسلم عن أبى هريرة ، وحذيفة بن أسيد ، والترمذى عن أبى هريرة وأنس ، والطبرانى عن على ، وابن عميرة ، وابن العاص ، ومالك بن الحويرث ، وأكثم بن أبى الجون ، والفرجاني عن ابن عمر ، وأبى ذر ، وجابر ، وأحمد بن حنبل ، والبزار عن عائشة ، والبزار عن أمير المؤمنين عمر ، والعمر بن عميرة ، والدارقطنى عن ابن عمر ، والمُخَلَّص عن ابن عباس ، وابن مردويه عن رباح اللخمى ، وأبو نعيم عن مالك بن الحويرث ، وابن منده عن أكثم بن أبى الجون ، (١٨ — إشارات الرام)

والنسائي ، وتمام الرازي عن ابن مسعود ؛ وأحمد ، ومسلم ، وأبوداود ، والترمذي ، وابن ماجه عن ابن مسعود ، وأحمد ، ومسلم ، وابن حبان ، والطبراني ، وأبو عوانة عن حذيفة بن أسيد الغفاري . وحديث ابن مسعود لم يختلف في ذكر الأربعين ، وكذا في كثير من الأحاديث ؛ وغالبها كحديث أنس لا تحديد فيه ؛ وحديث حذيفة بن أسيد اختلفت ألفاظ نقلته ، فبعضهم جزم بالأربعين ، وبعضهم زاد اثنين أو ثلاثا أو خسا ، ثم منهم من جزم ، ومنهم من تردد ؛ وقد جمع بينها القاضي عياض بأنه ليس في رواية ابن مسعود أن ذلك يقع في أوائل الأربعين الثانية ، ويحتمل أن يقع الاختلاف في العدد الزائد بحسب اختلاف الأجنة كما في فتح الباري^(١) [وهو صريح في الدلالة على أن الكل بقضاء الله وقدره وعلمه وتوفيقه أو خذلانه وكتابه .

ثم أكد ذلك المرام ببيان الوعيد الشديد لمن أنكره . (وقال في رواية محمد ، والحرثي ، والأنصاري : وحديثي نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « يجيء قوم) أي تظهر فرقة (يقولون لا قدر) أي ليس لله تقدير أعمال العباد (فإذا لقيتموهم فلا تسلموا عليهم ، وإن مرضوا فلا تعودوهم) إهانة لهم وبغضا في الدين (وإن ماتوا فلا تشهدوا جنازتهم) أي لا تصلوا عليهم لضلالهم (فإنهم شيعة الدجال) أي من أتباع من يستر الحق من الدجالين أو الدجال المعهود قبل الساعة (ومجوس هذه الأمة) أي يضاهون في قولهم : إيجاد الأفعال من العباد المجوس القائلين بأن إيجاد الشرور من الشيطان (حقا على الله) أي ثابتا بمقتضى وعيده وحكمه (أن يلحقهم بهم) أي بالمجوس في دار النكال لضلالهم بذلك . وفيه إشارات :

الأولى : أن ما ورد في الأحاديث المشهورة من لعن القدرية ، فالمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته ، سمووا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم إياه ، وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد وليس بشيء ؛ لأن المناسب حينئذ القدرى بضم القاف . وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يثبته ويقول به لا إلى ما ينفيه ، ونص الحديث يرد عليهم

(١) ما بين الحاضرين ثابت في « ز ، ع » وساقط من « خ ، ا » .

ويعين أنهم الذين يقولون : لا قدر ، ولأن من يضيف القدر إلى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر أولى باسم القدر ممن يضيف إلى ربه [كما في شرح المقاصد ؛ وفي الأعراف في الكشف قال الكشف - تجاوز الله عنه - القدر اسم لأفعال الله تعالى خاصة لا يفهم العرب من القدر إلا هذا ، فمن أدخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد أغرب ؛ فوجب أن يلقب به كما يلقب بالأشياء الخارجة عن العادة ؛ وأما من لا يسمى بالقدر إلا أفعال الله خاصة فلم يأت بشيء غريب حتى يستحق التنزيه ؛ وفي الحواشي عن المطرزي : القدرية هم الفرق المجبرة الذين يثبتون كل أمر بقدر الله تعالى وينسبون القبائح إليه . وأما تسميتهم بذلك أهل العدل والتوحيد فمن تعكيسهم لأن الشيء إنما ينسب إليه المثلث لا النافي ، ومن زعم أنهم يثبتون القدر لأنفسهم فكانوا به أولى فهو جاهل بكلام العرب . أقول : أراد أن يدفع عن المعتزلة أنهم مجوس هذه الأمة بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم في قوله « الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ » والتحقيق فيه أن الاسم في الأصل يحتمل المدح والذم إلا أنه اشتهر في الثاني فأرادوا دفعه عن أنفسهم ، وما ذكروه من وجه الغرابة معارض بأن من أثبت للعبد ما يختص به تعالى من الإيجاد فقد أغرب واستحق النبذ ، ثم الطائفتان متفقتان على أن كل شيء بقدر إلا أن أحد الطرفين يقول هو تقدير معلوم . والثاني يقول معلوم مقدور ، فمن خص القدر بالمعلوم فقد أغرب وفرق بين أمرين لا يفترقان فاستحق النبذ ؛ والمقصود أن النبذ على الوجهين جارٍ على قانون العربية ؛ لكن الحديث غل في عنقهم ، فإن المجوس قائلون بمبدأين مستقلين هما الظلمة ، والنور « أو بزدان » « وأهرمن » والمعتزلة كذلك تجعل الله تعالى ، [والعبد] سواسية بنفى قدرته - عزّ وعلا - عما يقدر عليه عبده ، وبالعكس .

فإن قلت : الجماعة لما أثبتوا شابهوا المجوس في الشرك بل زادوا عليهم ، فالتشبيه في الحديث لا ينافي ما ذكرناه . قلت لم يجعلوها واجبة بذاتها بل بوجوب الذات فلا يرد . على أن المجوس أشركوا في الأفعال كالمعتزلة فيظهر التخصيص بهؤلاء من بين المشركين . هذا وما يرويه أبو داود رحمه الله عن حذيفة رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم « لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ وَمَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدَرَ » نص في أنهم

المرادون ، وأما قوله فمن أدخل في القدر ما ليس منه فهو حجة عليه لأن المعتزلة أثبتوا فعل الله لأنفسهم ، وقالوا بالقدر أى بأن للعبد قدرة مستقلة^(١) .

وقال في فتح الباري : حكى عن طوائف من القدرية إنكار كون الباري عالما بشئ من أعمال العباد قبل وقوعها منهم وإنما يعلمها بعد كونها . قال القرطبي وغيره قد انقرض هذا المذهب ولا نعرف أحداً ينسب إليه من المتأخرين .

والقدرية اليوم مطبقون على أن الله تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها ، وإنما خالفوا السلف في زعمهم أن أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال وهو مع بطلانه أخف من المذهب الأول .

الثانية : أنه حديث مشهور وإليه أشار بالاستدلال به في الاعتقاد ، فإنه رواه ثمانية من الصحابة : عمر ، وعبد الله بن عمر ، وحذيفة بن اليمان ، وابن عباس ، وجابر ، وأبو هريرة ، ومهل بن سعد ، وأنس رضى الله تعالى عنهم ، وخرجه عنهم ستة عشر شيخاً بأكثر من عشرين طريقاً [أخرجه أحمد بن حنبل ، وأبو داود ، والحاكم ، والطبرانى ، والبيهقى ، والبخارى في التاريخ ، واللالكائى رحمهم الله تعالى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما بلفظ « مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدَرَ ، فَإِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُودُ وَهُمْ ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُ وَهُمْ وَهُمْ شِيعَةُ الدَّجَالِ ، وَحَقٌّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَحْشُرَهُمْ مَعَهُ » ورواه اللالكائى عن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهم ، وخرجه أحمد ، وأبو داود ، والطبرانى ، والبيهقى ، والطيالسى ، والبزار رحمهم الله تعالى عن حذيفة بن اليمان رضى الله تعالى عنهم ، وابن عساكر رحمه الله تعالى عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه بلفظ المتن ، وخرجه الطبرانى وأبو نعيم رحمهما الله تعالى عن أنس رضى الله تعالى عنه^(٢) .

الثالثة : أن للحديث شواهد كثيرة معينة أيضاً لما هو المراد من القدرية وإليه أشار بما أوردناه فيما روى الأئمة المزبورون أنه قال (وحدثني سالم عن أبيه عبد الله بن عمر

(١) ماين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط » .

(٢) ماين الحاصرتين ثابت في « ز ، ع » وساقط من « ا ، خ » .

رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لَعَنَ اللَّهُ الْقَدَرِيَّةَ مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى قَبْلِي إِلَّا حَذَّرَ أُمَّتَهُ مِنْهُمْ وَاعْتَمَهُمْ » .

واللعن : الإبعاد على وجه الطرد وصار في العرف دعاء ، وخرج معناه الدارقطني عن علي رضي الله تعالى عنه ، والديلمي عن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « لُعِنَتِ الْقَدَرِيَّةُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا » فهو مروى من طرق متعددة ، وإليه أشار فقال (وحدثني به علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه عنه عليه الصلاة والسلام ، وحدثنا الهيثم عن عامر الشعبي) أبي عمرو بن شراحيل بن عبيد المنسوب إلى شعب همدان التابعي المجتهد الجليل أدرك سبعين بدرية صحابيا . اتى أربعائة صحابي كافي تاريخ نيسابور للحاكم (عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة فقال : ليس منا) أي من فرقتنا وهي الفرقة التي كان عليها الرسول وأصحابه (من لم يؤمن بالقدر خيره وشره) أي بأن جميع الأمور والأعمال من الخير والطاعة والشر والمعصية يخلق الله وتقديره (وحدثني موسى بن أبي كثير عن عمر بن عبد العزيز) الأموي الخليفة العادل المجتهد التابعي (أنه قال : آية القدر) أي الآية الدالة على أن جميع الأمور والأعمال بتقدير الله تعالى مصرح بها (في كتاب الله تعالى علمها من شاء) الله أن يعلم (وجهلها من شاء) أن لا يعلم ذلك (وهي قوله تعالى : « إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ») أي مرمى به في جهنم هم الأصنام التي عبدوها لزيادة عذابهم فإنها حجارة تحصى فيعذبون بها لزيادة حسرتهم فإنهم عبدوها راجين نفعها فخرموا فأنالهم بها زيادة ضرر (« أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ » ^(١)) أي سبق القضاء والتقدير بشقاوتهم وورودهم النار لما يختارونه من الكفر (وقوله تعالى : « إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ ») من الأصنام (« مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ ») أي حاملين على عبادته (« بِفَاتِنِينَ ») أي موقعين في الفتنة أحدا (« إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ » ^(٢)) أي من قدر عليه أنه يصلح الجحيم ؛ يعني من علم الله منه اختيار الكفر

(١) سورة الأنبياء آية : ٩٨ .

(٢) سورة الصافات آية : ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ .

والإصرار عليه فقدّر عليه الكفر والإصرار ودخول النار كما في التفسير .
وفي التفسير الكبير للامام الرازي أن عمر بن عبد العزيز كان محتج بهذه الآية في إثبات
هذا المطلوب فإن الله تعالى بين أن لا تأثير لكلام المضلين في وقوع الفتنة ، ثم استثنى منه من
هو صال الجحيم فوجب أن يكون المراد من وقوع الفتنة هو كونه محكوما عليه بأنه صال الجحيم ،
وذلك تصرّح بأن حكم الله بالسعادة والشقاوة عن اختياره (وقال في الوصية : فلوزعم أحد
أن تقدير الخير والشر من غيره تعالى) وأن لا تقدير لله تعالى في ذلك ولا علم به قبل
وقوعه على ما هو لازمه كما زعمه غلاة القدرية (اصرار كافرًا بالله وبطل توحيده)
لإنكاره ما ثبت بالضرورة الدينية من شمول علمه تعالى في الأزل كما في الحاوي وإجماع
الكشف الكبير .

وإليه يشير التعرض للتوحيد الذي هو مبنى الإيمان بما علم بالضرورة بحجى الرسول
به واختاره كثير من الأئمة .

قال العلامة الهيثمي في شرح الأربعين : إن كثيرا من الأئمة منهم الشافعي وأحمد
ابن حنبل نصوا بكفر غلاة القدرية النافين لسبق علمه تعالى بما يفعله العباد من خير وشر
وكتبه له ، ثم أشار إلى إثبات المرام مع نفي الجبر والقدر في المقام . (وقال تعالى : « وَكُلُّ
شَيْءٍ فَعَلُوهُ ») أي الأمم السالفة (« فِي الزُّبُرِ ») . أي في دواوين الحفظ أو في أم الكتاب
جمع تذييلها على اشتماله على أصناف المکتوب (« وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ ») من أعمال العباد
(« مُسْتَطَرَّةٌ » ^(١)) مکتوب فيها أو مسطور في اللوح المحفوظ بحسب ما يقع من اختيارات
العباد كما بين باستدراكه (وقال في الفقه الأكبر : كتبه في اللوح المحفوظ) على حسب ما يقع
من اختيارات العباد دون الجبر عليهم كما بين ذلك ، وقال في الفقه الأكبر (ولكن
كتبه بالوصف) أي منوطا بالأسباب الكسبية المؤثرة في الاتصاف والمبادئ الاختيارية
مقيدا بها فإن الأوصاف قيود لموصوفاتها ؛ (لا بالحكم) أي لم يكتب بالجزم والإلزام من غير
ربط بذلك ، فإنه تعالى دبر الأشياء على ما يشاء وربط بعضها ببعض وجعلها أسبابا
ومسببات بمقتضى حكمته وجرى عادته ، وإن كان في قدرته إيجاد الكل بلا أسباب
كإيجاد المبادئ والأسباب لكنه أمر اقتضته حكمته وسبقت كلمته وجرت عليه عادته .

فمن قدر وكتب أنه من أهل الجنة قدر له ما يقرب به إليها من الأعمال ووقفه لذلك بإقداره وتمكينه منه وتحريره عليه بالترغيب والترهيب وإلانة قلبه لقبول الحق وترجيحه. ومن قدر وكتب أنه من أهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وران على قلبه الشهوات ولم يغنه النذر والآيات ، فأتى بأعمال أهل النار ورجعها وأصر عليها حتى طوى على صحيفة عمره وكان ما يدخله النار ملاك أمره كما في شرح المصابيح للبيضاوى وأثبت ذلك مشيرا إلى الحديث المرفوع من طرق متعددة (وقال في الوصية : أمر القلم بأن يكتب) أى أمر الله تعالى القلم أن يكتب في اللوح المحفوظ إثبات الكاتب ما في ذهنه بقلمه على لوحه ليطلع الملائكة على ما سيقع ليزدادوا بوقوعه إيمانا وتصديقا وليعلموا من يستحق المدح والذم فيعرفوا لكل مرتبته كما في شرح المشكاة للهيمى (فقال القلم ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة) أى سيوجد من الخلائق ذواتا وصفات خيرا وشرها على ما يختارونه موافقا لما تعلق به إرادته تعالى في الأزل ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه تعالى بقديم علمه المتعاق بالأمور رتبها منوطة بتلك الأسباب إلى يوم القيامة وإليه أشار بما هو كائن إلى يوم القيامة قال في الصحائف : إن ماسوى الله تعالى محتاج إليه تعالى في جميع ماله من القوى وغيرها في الحصول والبقاء ، فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعا في كل حال عن تأثير المؤثرات ، فصدور ما صدر عنها أيضا بقدرة الله تعالى لأن الفاعل في تأثير المؤثر حالة تأثيره في الشيء فاعل بالحقيقة في ذلك الشيء ، فلم أن الجميع واقع بقدرة الله تعالى ، وجمهور الأشاعرة وإن اجتنبوا عن التزام هذه القاعدة لأنهم ذهبوا إلى نفي الأسباب أى تأثيرها وكون الترتيب بالعادة لكنها ليست مما يأباه الشرع بل العقل والشرع شاهدان عليها لما ورد في الكتب المنزلة وأخبار الأنبياء ذكر الأسباب وإنفاطة مصالح العباد إلى مدبرات الأمر بل فيه زيادة قدرة وحكمة لأن خلق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين خلق نفسه وخلق قوة تأثيره ؛ ونظام الوجود ، وإفاضة الجود تبارك الله أحسن الخالقين . وتحقيقه ما في كشف الكشاف أن البارئ جل شأنه بقديم علمه المتعلق بالأمور عاريا عن النسبة إلى الزمان وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق

الحدثان وموجب إرادته المرجحة لها إبرازاً حسب العلم الشامل والتقدير الكامل وقدرته المؤثرة التي يفيض بها ما رجحته الإرادة من وجود الماهيات وصفاتها في الأعيان أوجد الأشياء مرتباً ترتيباً حكماً لا تتحول عنه لعدم التحول في العلم والتقدير ثم قال وإن في هذا الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة والحكمة البالغة .

الثانية : أنه أمر القلم بأن يكتب كذلك ، ولا يلزم منه امتناع وجود ما علم الله عدمه أو عدم ما علم وجوده ليكون خبراً ، لأن موجب ذلك أن لا يقع خلافه لأن لا يمكن ، ويسلب اختيار العبد رأساً ، فإن استحالة الشيء بالغير لا يمنع كونه بالذات مقدوراً للعبد مختاراً له ، كيف وما من مقدور إلا وهو ممتنع بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة أن كل واقع وجوداً كان أو عدماً لا يقع إلا بعد ماوجب ، ويقال لذلك الوجوب الوجوب السابق ، ويلزمه امتناع الطرف الآخر ، وإليه أشار بكتب ما هو كائن . قال العلامة ابن الكمال في رسالة القدر : الثابت عندنا أن ما علم الله عدم وقوعه لا يقع البتة ، وما علم وقوعه يقع البتة ، وأما أن سبب ذلك علمه تعالى وتقديره فلم يثبت بل ثبت ما ينفيه ويدل على خلافه ، وهو أن التقدير تابع للعلم ، والعلم تابع للمعلوم في الماهية ، وشأن التابع أن لا يؤثر في المتبوع لا إيجاباً ولا منعاً ، فعلم الله تعالى وإخباره بوجود شيء أو عدمه وتقديره وكتبه لذلك لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث ينسب به قدرة الفاعل عليه واختياره ، بل يتعلق على حسب ماهية المتبوع وهو الفعل الاختياري ، ولذلك أمر القلم بأن يكتب ما هو كائن ، أى باختيار العباد في أفعالهم ؛ ولم يؤمر بأن يكتب ما أريد [أن يكون ^(١)] عليه .

الثالثة : أنه ثابت بحديث مشهور ، وإليه أشار بالاكتفاء عن بيان الرواية ، وهو حديث مشهور عن عبادة بن الصامت ، وابن عباس رضي الله عنهم ، وروى عنهما بأكثر من خمسة عشر طريقاً : رواه أبو داود ، والبيهقي ، والطبراني ، والضياء المقدسي ، والترمذي ، رحمهم الله تعالى عن عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه ، عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « أول ما خلق الله : القلم ، فقال له : أكتب ، قال : يا رب وما أكتب ؟ قال : أكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة ، من مات على غير هذا فليس مني » . ورواه الترمذي ، وأبو داود ، والطيالسي عنه بلفظ : « أكتب القدر ما كان وما هو كائن » .

(١) في الأصول : « فليكن عليه » فأصلها إلى ما ترى .

إِلَى الْأَبَدِ » ورواه : أحمد بن حنبل ، وابن جرير ، والطبراني ، وابن أبي شيبة ، وأبو يعلى ، وابن منيع ، والضياء المقدسي عنه بلفظ : « فَقَالَ : مَا أَكْتُبُ ؟ قَالَ الْمَدَرُ ، فَجَرَى فِي تِلْكَ السَّاعَةِ بِمَا هُوَ كَأَنَّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ » وروى البيهقي وأبو نعيم وابن النجار عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « أَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْقَلَمَ ، فَأَمَرَهُ فَكَتَبَ كُلَّ شَيْءٍ يَكُونُ » ، ونور المقام بحديث صريح في المرام مشهور بين الأعلام (وقال في رواية محمد والحارثي والأنصاري : حدثني أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن سراقه بن مالك الأنصاري) وهو ابن جعشم المدلجي الكناني كان ينزل قديدا روى عنه الجماعة (قال : يارسول الله حدثنا عن ديننا) أى عن حقيقة أمره في حكم ربنا وقضائه وقدره (كأننا ولدنا له) أى دبر الله أمورنا قبل وجودنا وخلقنا لأجله (أنعمل لشيء جرت به المقادير) أى الأقدار (وجفت به الأقلام) أى فيما عينه التقدير الأزلى تعيينا بتأ لا يمكن وقوع خلافه بالنسبة لما في علمه القديم المعبر عنه بأم الكتاب وفرغ من كتابته القلم أى تم وانقضى ، فجفاف القلم كناية عن التمام والفراغ بالانقضاء ، لأن الصحيفة حال كتابتها لا بد وأن تكون رطبة المداد أو بعضه ولا يبدل ولا يغير بعد جفافه فذلك كناية بليغة عن تقدم كتابة المقادير كلها والفراغ منها في أمد بعيد ؛ وجمع المقادير والأقلام بالنسبة إلى المواد والأفراد (أو لشيء مستقبل) أى فى شيء معلق بالمستقبل كأن يكتب فلان يسعد مثلا إن زاد أو أحسن ويشقى إن لم يفعل ، وهذا هو الذى يقبل المحو والإثبات المذكورين فى قوله تعالى : « يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ^(١) » أى التى لا محو فيها ولا إثبات فلا يقع منها إلا ما يوافق ما أبرم ، واللام فى الموضعين بمعنى فى وقد روى ذلك أيضا (فقال النبي صلى الله عليه وسلم لما جرت به المقادير وجفت به الأقلام) أى العمل فى شيء جرت به الأقدار الأزلية وفرغت عنها وجفت بها الأقلام من كل عمل فى سعادة أو شقاوة تصدر عن الأنام (قال) أى سراقه الأنصاري (فقيم العمل ؟) أى المطلوب من العبد شرعا مع أنه مخلوق فيه قطعا ، وأى فائدة

للعمل ، فإن الخير لا ينفع إذا كان التقدير والكتاب على خلافه (فقال: اعملوا) أى قال النبي عليه الصلاة والسلام اعملوا بظاهر ما أمرتم به وكونه موافقاً لما فى التقدير والكتب أو غير موافق له فليست مكلفين من علمه فى شئ (فكل ميسر لما خلق له) أى مهياً لما خلق لأجله وموفر له أسبابه فيصرف استطاعته واختياره إليه ، فمن خلق لأن يظهر منه الخير والسعادة لا يصدر عنه إلا ذلك باختياره وكذلك الشر والشقاوة ، وفيه إشارات :

الأولى : أن حكمة التكليف تطويع النفس الأبية لتتهذب بين الخوف والرجاء وتقوز بالسعادات الأبدية وهى حكمة خفية ، وإليه أشير بتلك المعاملة ، قال الإمام الخطابى : قولهم : فقيم العمل ؟ مطالبة منهم بأمر يوجب تعطيل العبودية حيث راموا أن يتخذوا حجة لأنفسهم فى ترك العمل ، فأعلمهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن ههنا أمرين لا يبطل أحدهما الآخر « باطن » هو العلة الموجبة فى حكم الربوبية « وظاهر » هو السمة اللازمة فى حق العبودية ، فعملوا بهذه المعاملة ليتعلق خوفهم بالباطن ، ورجاؤهم بالظاهر .

الثانية : أن فعل كل أحد بخلق الله تعالى ، وتهيئته وتخصيصه إياه لذلك لاختياره ، وإليه أشير بقوله : « ميسر » وقوله : « لما خلق له » .

قال الإمام الرازى فى تفسير قوله تعالى : « وَيُسِّرُّكَ لِلْيُسْرَى ^(١) » فيه كقوله عليه الصلاة والسلام : « فكل ميسر لما خلق له » لطيفة علمية .

وذلك لأن الفعل فى نفسه ماهية ممكنة ، قابلة للوجود والعدم على السوية .

فما دام القادر يبقى بالنسبة إلى فعلها وتركها على السوية امتنع صدور الفعل عنه .

فإذا ترجح جانب الفاعلية على جانب التاركية — فحينئذ يحصل الفعل ، فيثبت أن الفعل ما لم يجب لم يوجد .

وذلك الرجحان هو المسمى باليسر ، فثبت أن الأمر فى التحقيق هو أن الفاعل يصير ميسراً للفعل ^(٢) .

(١) سورة الأعلى آية : ٨

(٢) ثم قال بعد ذلك : لا أن الفعل يصير ميسراً للفاعل ، فسبحان من له تحت كل كلمة حكمة خفية ، ومسر عجيب يهر العقول اه .

الثالثة : أن تخصيص كل أحد بما خلق له لا يوجب الاضطرار ولا يسلب الاختيار .
غايته : أن لا يقع إلا ذلك ، بأن ينساق إليه اختياره ودواعيه ؛ وإليه أشير بالتيسير
ولم يقل : يفعل ما خلق له .

ولوّح إلى كل ذلك الإمام في المقام بإيراده دليلاً على المرام .

الرابعة : أن ترتب ذلك التخصيص والتهيئة على اختيار العباد بحسب جرى العادة
الإلهية كما أشير إليه في الآية ، وإليه أشار بقوله (ثم قرأ « فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ ») أى أنفق
المال في وجوه الخيرات أو أعطى حقوق الله وحقوق النفس في الطاعة (« وَاتَّقَى ») احتراز
عن كل ما لا ينبغى . فترك متعلقات الأفعال للتعميم ، وكل ذلك لما لم ينفع مع الكفر
عقبه بقوله : (« وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ») بكلمة التوحيد والنبوة ، أو بما يرضاه الخالق من
العبادات البدنية أو المالية أو بما وعد الله في قوله : « وَمَا أَنتَقِمُ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ ^(١) »
أو بالثواب أو بالجنة أو بكل خصلة حسنة (« فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ^(٢) ») أى نهيمه للجنة
أو الخير أو كل ما كلف به من الأفعال والتروك ، أو العود إلى الطاعة أو الأفعال المؤدية
إلى اليسرى .

وترتب التيسير على المجموع وإن دل على سببته له ، لكن [لا على ^(٣)] أن كل ما هو
سبب له يجب أن يكون كذلك ، فلا دلالة عليه قطعاً كما أشير إليه في مواضع من الإرشاد ،
وكذلك مقابلة قوله : (« وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ») بشهوات الدنيا عن نعيم العقبى
(« وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ») أى لم يصدق بما ذكر (« فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ^(٤) ») أى للنار
أو للشر أو للامتناع من أداء الحقوق البدنية والمالية أو العود إلى البخل .

الخامسة : أن الدواعى والاختيارات قد تتغير ؛ وإليه أشير بإدخال السين الدالة على
أن المطيع قد يصير عاصياً ، والعاصى قد يكون بالتوبة مطيعاً ، فلذا كان للتغيير فيه مجال
كما في التفسير الكبير .

(١) سورة صبا : آية ٣٩

(٢) سورة الليل آية : ٥ ، ٦ ، ٧

(٣) ما بين الحاصرتين مزيد لتصحيح العبارة .

(٤) سورة الليل آية : ٨ ، ٩ ، ١٠

السادسة : أنه حديث مشهور ، وإليه أشار بالاستدلال به في المقام .
فقد رواه عشرة من الصحابة : أمير المؤمنين أبو بكر ، وعمر ، وابن عباس ، وابن عمر ،
وجابر ، وابن عمرو ، وعمران بن الحصين ، وأبو الدرداء ، وشريح بن عامر^(١) ، وسراقة
ابن مالك رضي الله عنهم ، وخرجه عنهم ستة عشر شيخا .
خرجه أحمد بن حنبل ، والطبراني ، والبزار رحمهم الله تعالى ، عن أبي بكر رضي
الله تعالى عنه .

وابن حنبل والبخاري والترمذي والدارقطني والضياء المقدسي والفرجاني رحمهم الله
تعالى عن عمر رضي الله تعالى عنه .

والطبراني والبزار عن ابن عباس ، وعمران بن الحصين رضي الله تعالى عنهم .
والبخاري ومسلم ومالك وأبو داود والنسائي رحمهم الله تعالى ، عن ابن عمر رضي
الله تعالى عنهما .

ومسلم وابن حبان والطبراني وأبو عوانة رحمهم الله تعالى ، عن جابر رضي الله
تعالى عنه .

والفرجاني عن ابن عمرو ، وأحمد والترمذي والطبراني ، عن شريح بن عامر الكلابي
رضي الله تعالى عنه .

وابن جرير رحمه الله تعالى ، عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه . والطبراني وابن
ماجه ، عن سراقه بن مالك رضي الله تعالى عنه ، وأكده بحديث آخر في معناه ، وقال :
(وحدثني عبد العزيز بن رفيع) الأسدي المهكي ، سكن الكوفة وسمع ابن عباس وأنسا

(١) شريح بن عامر الكلابي قال في الإمامة :

« ذو اللحية » الكلابي . قال سعيد بن يعقوب : اسمه شريح ، وقال ابن قانع : شريح بن عامر ،
وحكاه البغوي ، وقال ابن الكلبي : ذو اللحية شريح بن عامر بن عوف بن كعب بن أبي بكر بن كلاب ،
ولم يصفه بغير ذلك .

روى البغوي ، والطبراني ، والحسين بن سفيان ، وابن قانع وابن أبي خيثمة وغيرهم من طريق سهل
ابن أسلم عن يزيد بن أبي منصور عن ذي اللحية الكلابي أنه قال : « يا رسول الله أنعمل في أمر مستأنف
أم في أمر قد فرغ منه ؟ » الحديث اهـ .

وهو من مشاهير التابعين (عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص ، عن أبيه رضى الله تعالى عنهم ، عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « ما من نفس إلا وقد كتب الله مدخلها ») ، أى مكان دخولها فى دار التكليف ، أو زمانه وسائر شأنه من أول ولادته إلى انتهاء نشأته ، أو مكان دخولها فى دار العقبى من الجنة والنار كما فسر بعض الروايات « ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار ، فقالوا : فلم نعمل ؟ أفلا نتكل ؟ » الحديث ، (ونخرجها) أى مكان خروجها عن دار التكليف أو زمانه ، وهو منتهى أجله ومنقضى أمه وعمله ، أو المدخل والمخرج كنايةتان عن الأفعال والتروك ، أى عما يدخل فيها من الأعمال والأحوال ، وما يخرج عنها من التروك والأحوال (وما هى لاقية) أى ملاقية فيما بين الحالين من السعادة واليسر وأعمال أهل الجنة ، أو من الشقاوة والعسر وأعمال أهل النار . ومعنى الكتب يجوز أن يكون على حقيقته ، أى الكتب فى اللوح المحفوظ لحديث أمر القلم بذلك ، ويجوز أن يكون المراد الثبوت فى علم الله تعالى (فقال رجل من الأنصار) : بناء على أن العمل يقتضى الثواب أو العقاب لو كان معلقاً بمستقبل من غير سبق فى الكتاب أو استكشافاً فى الباب (فقيم العمل يا رسول الله ؟) أى إذا كان الأمر مفروغاً منه ، وليس معلقاً بمستأنف مبنى على خير العمل وشره فأى فائدة للعمل ؟ أفلا نتكل على ما كتب لنا خيراً أو شراً ؟ (فقال : اعملوا) أى دوموا على ما كلفتم به من الأعمال (فكل ميسر لما خلق له) أى مهياً لما خلق لأجله من الأعمال فى الحال أو الاستقبال ، وغير مهياً لما لم يخلق لأجله ، وفسره عليه الصلاة والسلام لتفصيل المرام ، فقال مُقَدِّماً فى مقام التهديد : بيان حال أهل الشقاوة والإجرام (أما أهل الشقاء فيسروا لعمل أهل الشقاء) أى هيئوا للشقاوة ، ولا يقع عنهم اختيار أهل السعادة . (وأما أهل السعادة فيسروا لعمل أهل السعادة) أى هيئوا للسعادة وسهل عليهم مسالكها ، ولا يقع عنهم اختيار أعمال أهل الشقاء ، وفيه إشارات :

الأولى : استمرار الأمرين فى الأهل ، فلا ينافى التغيير بتغيير الاختيار ، وإليه أشير بالصيغة الدالة على الاستمرار وعنوان الأهل .

الثانية : أن العبرة بالخواتيم وإن وقع فى الأثناء خلافه ، وإليه أشير بالصيغة أيضاً ؛

وكشف عنه رواية على رضى الله تعالى عنه فيصير لعمل السعادة ، ولذا اعتبر العمل (فقال
الأنصارى الآن حق العمل) أى ثبت فائدة العمل ، وظهر نتيجة الأمل حيث نيط الأمر
على تيسير الأسباب وصرف الاستطاعة إليه .

الثالثة : أن سبق القضاء بذلك لا ينافى الاختيار ، لأنه تابع للعلم التابع للمعلوم
الاختيارى فى الماهية ، وإليه أشير بكتب المدخل والمخرج ، وبيانه تيسير كل عمل لمن
كتب له ذلك .

قال الشيخ أكل الدين البارتى فى شرح المشرق : تحقيقه أن الحقيقة الإنسانية
لا تستلزم لذاتها سعادة أو ضدها ، وسعادة كل شخص منها وشقاوته ، إنما هى بأمور
خارجة عنها اقتضتها الحكمة الربانية كالمشخصات ، وكل ذلك مع معروضاته حاصلة
فى القضاء إجمالاً ، فلا بد من وقوعها فى القدر تفصيلاً . فما يقع من أفراد الإنسان أى
باختياراتهم المنساقة إلى القدر فإنما هو تفصيل قضائه لا محالة : خيراً كان أو شراً .

ولا يمكن أن يكون التفصيل على خلاف الإجمال ، فاتضح معنى قوله عليه الصلاة
والسلام : « اَعْمَلُوا فِكُلِّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ » .

فمن خلق لأف يظهر منه تفاصيل قضائه الخير لا يصدر عنه إلا الخير ،
وكذلك عكسه .

وعلى هذا فمعنى قوله تعالى : « فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ . وَاتَّقَى . وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى » أى
لأن هذه الخصال الحميدة الصادرة منه ، دليل على أن قضاءه كان خيراً ، فكان تفاصيله
خيراً ، فكان مفضياً إلى الحسنى واختيارها ييسر وسهولة لأنه خلق لها .

ومن له قريحة جيدة واتبع كلام المحققين ، اطلع على تحقيق قوله تعالى : « وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ
وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ »^(١) وقوله تعالى : « كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ »^(٢) وما أشبه ذلك .

الرابعة : أنه حديث مشهور ، فإنه روى عن على ، وابن عمر ، وأبى هريرة ، وسعد
ابن أبى وقاص ، وهشام بن حكيم ، وخرجه عنهم أكثر من عشرة من الشيوخ .

(١) سورة هود آية : ١٠١

(٢) سورة الزخرف آية : ٧٦

خرجه البخارى ، ومسلم ، والطبرانى ، ومالك ، وأحمد بن حنبل ، وأبو داود ،
والترمذى ، وابن ماجه رحمهم الله تعالى ، عن على بن رضى الله عنه .

ومالك والبخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والنسائى رحمهم الله تعالى ، عن ابن عمر ،
وأبى هريرة رضى الله عنهم .

والخطيب البغدادى وابن عساكر ، عن أبى هريرة ، وابن خسر الباغى ، عن سعد
ابن أبى وقاص ، والبخارى عن هشام بن حكيم بالفاظ متقاربة .

ثم أشار إلى شبه القدريّة القائلة : بأن العبد موجد لأفعاله الاختيارية ، مومياً إلى
أن عمدة تمسكاتهم بالسمعيات ثلاث :

الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته .

والآيات الدالة على أن إسناد الأفعال إلى العباد ، إسناد الفعل إلى فاعله .

والآيات الدالة على أمر العباد ببعض الأفعال ونهيهم عن البعض ، فأشار إلى تلك
السمعيات (وقال فى الفقه الأيسر : فإن قال القدرى) فى دعوى إيجاده لفعله بحسب قصده
ومشيئته (المشيئة إلى إن شئت) أى الإيمان ووجد داعيته واختياره منى (آمننت وإن
شئت) الكفر ووجد داعيته واختياره منى (لم أؤمن) .

واستدل على ذلك بأنه (قال تعالى : «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»^(١)) أى
لأبالي بإيمان من آمن وكفر من كفر ، دل على أن حصول الإيمان أو الكفر بمشيئة العبد
لذلك (وقال تعالى : «وَأَمَّا نُمُودُ فَبَدِينَاهُمْ») أن دللتهم على طريق الحق ، وأرضعنا لهم سبل
المرشد بنصب الحجج وإرسال الرسل («فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى»^(٢)) أى أحبوا العمى
على الحق ؛ والغواية واختاروها على الاهتداء (وقال : « وَفَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا
إِيَّاهُ »^(٣)) أى حكم بأن لا تعبدوا إلا البارئ تعالى ، لأن غاية التعظيم لا يجوز إلا لمن
له غاية العظمة ونهاية الإنعام .

ونهاية الإنعام عبارة عن إعطاء الوجود ، والحياة ، والقدرة ، والشهوة ، والعقل .

(١) سورة الكهف آية ٢٩ (٢) سورة فصلت آية : ١٧ (٣) سورة الإسراء آية : ٢٣

وقد ثبت بالدلائل أن المعطى لهذه الأشياء هو الله تعالى لا غيره .
وإذا كان المنعم بجميع النعم هو الله تعالى لا غيره ، لا جرم كان المستحق للعبادة هو
الله تعالى لا غيره كما في التفسير الكبير ، ولما كان في دلالة القضاء على المرام خفاء أردفه
بما هو أصرح في ذلك فقال : (وقال : « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »)
أى إلا ليكونوا عباداً لى .

قالوا : « الآية الأولى » صريحة في أن الإيمان والكفر مفوضان إلى مشيئة العبد
واختياره « والثانية » صريحة في إسناد المحبة والاختيار للغواية إليهم بأنفسهم إسناد الفعل
إلى فاعله ، وفي نفي إرادتها عنه تعالى « والثالثة والرابعة » صريحة في الأمر بالعبادة ،
وإرادتها ، وخلق العباد لها ، دالة على نهيمهم عن الكفر . فدللت على أنهم الموجدون
لأفعالهم الاختيارية ، وسيأتى جوابه .

وأوماً إلى أن عمدة تمسكاتهم بالعقليات أيضاً ثلاث :

الأول : أنه لو لم يكن العبد موجوداً لأفعاله بالاستقلال — بطل فوائد الوعد ،
والوعيد ، والبعثة ، والإزال . وبطل المدح والذم ، وإجراء الحدود عليها — إذ لا معنى
لذلك على ما ليس بفعله ، ولا واقع بقدرته واختياره .

الثانى : أن كثيراً من أفعال العباد قبيح : كالشرك والفرية على الله تعالى بالقول
بأنخاذ الولد ، ونحو ذلك . والقبيح لا يخلقه الحكيم لعله بقبحه وتنزهه عنه .

الثالث : أن البارئ تعالى لو كان موجداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها ، لأن معناها
واحد ، ولكان أهلاً لها ؛ متصفاً بها ؛ فيلزم أن يكون أهلاً للظلم والكفر — تعالى عنه
كما في شرح المقاصد وغيره .

فأشار إلى تلك العقليات بقوله فيه :

(ولم يجبر عباده على ذنب) ولا يليق بحكمته أن يجبر على الذنب (ثم يعذبهم عليه)
(و) الحال أنه (لو زنى ، أو شرب ، أو قذف تجرى الحدود عليه ، ولم يشأ أن يُبترى عليه) .
فأشار إلى قولهم : إن العبد لو لم يكن موجداً لفعله الاختيارى بالاستقلال ، بل

مجبوراً عليه بإيجاد الله الفعل فيه ، لبطل فائدة الوعيد ، والذم ، والتعذيب ، وإجراء الحدرد عليه .

وكذا فائدة الوعد والمدح ، إذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعل له ، ولا واقع بقدرته واختياره كما في شرح المقاصد .

وكذا لا يليق بحكمته ومشيتته ما يمتنع من الغيرية عليه ، والكفر ، ثم التعذيب عليه . فلا يخلقه الحكيم ولا يشاؤه لعله بعباده وتنزهه عن القبائح ، فهو بفعل العبد وإيجاده . وبقوله فيه : (والله يقول : «هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى») حقيق بأن يتقى عقابه («وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ»^(١)) حقيق بأن يغفر ذنوب عباده سيما المتقين منهم .

(فهو ليس بأهل للكفر) وغير حقيق له (وغير مرید له) .

فأشار إلى قولهم : إنه تعالى لو كان موجداً لأفعل العباد لكان موجداً للظلم ونحوه ، وفاعلاً له متصفاً به ، لأن معناهما واحد ، فيلزم أن يكون أهلاً للظلم ونحوه من القبائح ، وهو خلاف النص والإجماع .

وإن الباري تعالى حكيم ، فلا يريد ، وإنما المرید والموجد له هو العبد .

وأشار إلى الجواب عنه بقوله فيه :

(يقال له) أى للقدرى فى الجواب بالمنع والمعارضة (قوله تعالى : «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»^(٢)) وعيد) .

أى ليس الأمر على حقيقته ليكون تفويضاً ، بل مجاز عن الوعيد ، والتهديد لدلالة سياق الآية ، ولأن الحكيم لا يأمر إلا بما له عاقبة حميدة ، فليس فيه ، وكذا فى التعليق بمشيئة العبد دلالة على التفويض إليه ، واستقلاله بفعله ، لأنه وإن كان بمشيئته ، فمشيئته متوقفة على علمه وذكره ، وذلك بمشيئة الله ، وإليه أشار بقوله : (فقد قال «وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^(٣)) أى يشاء ذكرهم أو مشيئتهم ، كقوله تعالى : «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^(٤)) وهو تصریح بأن فعل العبد بمشيئة الله تعالى كما فى تفسير البيضاوى .

(١) سورة المدثر آية : ٥٦

(٢) سورة الكهف آية : ٢٩

(٣) د د د : ٥٦

(٤) سورة التکویر آية : ٢٩

وقال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ^(١) » إن هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر .

فالقدرى يتمسك بالآية ، ويقول إنه صريح مذهبي ، ونظيره « فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ^(٢) » .

والجبرى يقول : متى ضمت هذه الآية إلى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر ، وذلك لأن قوله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا » يقتضى أن تكون مشيئة العبد - متى كانت خالصة - مستلزمة للفعل ، وقوله بعد ذلك : « وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ » يقتضى كون مشيئة الله تعالى مستلزمة لمشيئة العبد ، ومستلزم المستلزم مستلزم ، فإذا مشيئة الله مستلزمة لفعل العبد ، وذلك هو الجبر ^(٣) .

وأن الفعل قد يتخلف عن المشيئة بفسخ العزائم وتغير المقاصد .

فليس في التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التقويض إليه ، وإليه أشار بقوله : (وقال : « يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ^(٤) » أى بين المؤمن والكافر ، وبين الكافر والإيمان) . أى هو تصوير وتخييل لتملكه على العبد قلبه ، فيفسخ عزائم ، ويغير مقاصده ، ويحول بينه وبين الكفر إن أراد سعادته ، وبين الإيمان إن قضى شقاوته كما فى تفسير البيضاوى .

(١) سورة المزمل آية : ١٩ وسورة الدهر آية : ٢٩ (٢) سورة الكهف آية : ٢٩ .
(٣) ههنا اختلفت النسخ التى بأيدينا ، وما أثبتناه هو ما اتفقت عليه نسخنا « ع ، ز » ، وعبارة « خ » ، ونسخة الدار « ا » بعد قوله : « وذلك هو الجبر » :

[قال فى تفسير قوله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ » سألتى بعض الفدرية عن هذه الآية ؟ فقلت هى من أقوى الدلائل على صحة قولنا ، وذلك لأن الآية صريحة فى أن حصول الإيمان وحصول الكفر موقوفان على حصول مشيئة الإيمان والكفر ، وصريح العقل أيضا يدل على أن الفعل الاختيارى يمتنع حصوله بدون القصد إليه . وبدون اختياره . إذا عرفت هذا فنقول : حصول ذلك القصد والاختيار إن كان بقصد آخر واختيار آخر إلى غير النهاية فهو محال ، فوجب انتهاء تلك المقاصد ، وتلك الاختيارات إلى قصد ، واختيار يخلقه الله تعالى فى العبد ، وعند حصوله يجب الفعل ، ويترتب عليه ، فالإنسان شاء أو لم يشأ فإنه يحصل فى قلبه تلك المشيئة الجازمة فشاء أو لم يشأ يجب ترتب الفعل عليه ، فدل على أن الكل من الله تعالى أم . وإنه كان للعبد صرف الاستطاعة الحقيقية الشاملة لتلك المشيئة كما مر وإليه أشار بقوله [انتهت عبارتهما .

(٤) سورة الأنفال آية : ٢٤

وأشار إلى الجواب عن تمسكهم بالآيات المذكورة على إرادة الله تعالى الطاعات منهم دون المعاصي ، وعلى أنهم الموجدون لأفعالهم .

فقال فيه (وقوله تعالى : « وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ^(١) » (أى بصرناهم) بطريق الحق (وبيدنا لهم) سبيل المرشد ، فأثروا العمى حبا ، واختاروا الغواية ، كما فسر ابن عباس والسدى وقتادة وابن زيد كما فى البحر للإمام أبى حيان .
فأشار إلى أنه ليس بمعنى الدلالة الموصلة ، وليس فيه نفي إرادة المعاصي عنه تعالى ، ولا فى استحبابهم العمى والغواية دلالة على كونهم الموجدين لذلك ، بل على تكسبهم له كما قال ابن عطية .

[وفى كشف الكشاف استدلووا به على أن الإيمان باختيار العبد على الاستقلال ، لأن قوله تعالى : « وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ » دال على نصب الأدلة ، وإزاحة العلة وقوله : « فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى » دال على أنهم بأنفسهم آثروا العمى .

فالجواب أن فى لفظ الاستحباب ما يشعر بأن قدرة الله تعالى هى المؤثرة ، وأن لقدرة العبد مدخلا ما ، فإن المحبة ليست اختيارية بالاتفاق ، وإيثار العمى حبا وهو الاستحباب من الاختيارية ، فانظر إلى هذه الدقيقة تر العجب العجيب ^(٢)] .

(وقوله تعالى : « وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ^(٣) » أى أمر ربك) فأشار إلى أن القضاء بمعنى الأمر القطعى كما فسر ابن عباس والحسن وقتادة . وقال ابن عطية : إن المعنى وقضى ربك : أى أمر أن لاتعبدوا إلا إياه ، فهو أمر بالاعتصاف على عبادة الله ، فذلك هو المقضى لانفس العبادة .

وقد عرفت أن الأمر لا يستلزم الإرادة كما مر ، فلما آل المعنى إلى أمره أمراً مقطوعاً به بأن لاتعبدوا إلا الله ، فلا دلالة فيه على إرادة الطاعات دون المعاصي ، فضلا عن الدلالة على أنهم الموجدون لأفعالهم .

(١) سورة فصلت آية : ١٧

(٢) ما بين الحاصرتين من زيادة « ع ، ز ، على نسخى « خ ، ، و » .

(٣) سورة الإسراء آية : ٢٣

وأوضح ذلك فقال : (وقوله تعالى : « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »^(١))
 أى ليوحدونى) كما فى تفسير القاضى عضد الدين ، وبه فسرہ محمد بن السائب الكلبي
 كما فى البحر .

[فأشار إلى أن المراد من العبادة لازمها ، وهو التوحيد ، واللام للصيرورة ، بدلالة
 القواطع ، وبدلالة البيان أى قوله « مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا »^(٢) ،
 فكأنه قال : وما خلقتهم ليعبدونى ، بل ليوحدونى .

أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر ، وأما بالنسبة إلى المعاصى ، فبشهادة فطرته على وحدانيته
 وليقروا لى بالعبادة ؛ وقال مجاهد : إلا ليعرفونى كما فى البحر ؛ وقال بعضهم : المعنى
 إلا ليتذللوا لى ؛ أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر ، وأما بالنسبة إلى غيره ، فبشهادة الفطرة على
 تذللہ ، وإن تخرص وافترى كما فى الإرشاد للإمام الحرمين .

فلا دلالة فيه على إرادة الطاعات منهم دون المعاصى ، ولا على أنهم الموجدون لذلك .
 قال فى شرح المقاصد : وجعل اللام للعاقبة إنما يصح فى فعل من يجهل العواقب ،
 فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده ، فكيف يتصور فى علام الغيوب أن يفعل فعلا
 لغرض يعلم قطعاً أنه لا يحصل البتة ، بل يحصل ضده^(٣)] .

[وفى كشف الكشاف أن فعله تعالى ينساق إلى الغايات الكمالية ، وأن اللام
 فى الغايات موضوعة لذلك .

وأما الإرادة فليست من مقتضى اللام إلا إذا علم أن الباعث مطلوب فى نفسه .
 وعلى هذا لا يحتاج إلى تأويل فإنهم خلقوا بحيث يتأتى منهم العبادة وهدوا إليها ،
 وجعلت تلك غاية كمالية لخلقهم .

وتعوق بعضهم عن الوصول إليها لا يمنع كونها الغاية ، وهذا معنى مكشوف فلا دلالة
 فيه على إرادة الطاعات منهم دون المعاصى فصلا عن الدلالة على كونهم الموجدين لذلك^(٤)]
 وأشار إلى الجواب عن تمسكاتهم العقلية .

(١) سورة الذاريات آية : ٥٦ (٢) سورة الذاريات أيضا آية ٥٧

(٣) ماين الحاصرتين ثابت فى « ا ، خ » وساقط من « ع ، ز » .

(٤) ماين الحاصرتين ثابت فى « ز ، ع » وساقط من « ا ، ب ، خ » .

فأشار إلى الأول بقوله فيه (ويقال له) أى للتدري في الجواب بطريق المعارضة والتقرير (هل يطبق) ويقدر (العبد) أن يوجد استقلالاً (لنفسه ضرراً أو نفعاً؟) في أفعاله الاختيارية وما يترتب عليها من المتولدات ، ويستقل فيها بالفاعلية على سبيل التفويض إليه بالكلية .

(فإن) اختار مذهب النظامية منهم و (قل لا) يستقل في جميعها بالإيجاد والفاعلية . فلا يستقل في المتولدات (لأنهم مجبورون في الضر والنفع) المترتبين على أفعاله الاختيارية لأن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب عند بعضهم - ومنهم النظام ومن تبعه من القدرية - كما في شرح المواقف وغيره (ما خلا الطاعة والمعصية) لأنه يستقل فيهما لكونهما بإيجاده وإلزام الجبر المستلزم لضياع فائدة التكليف ، وبطلان الأمر ، والنهي والبعثة ، والوعيد ، والتعذيب .

(يقال له) في معارضة مدعاه مع الإشارة إلى منع دليله (هل خالق الله الشر؟) الشامل بإطلاقه للضر والمعصية مما باشره أو تولد منه .

(فإن قال نعم) وأقر بخلق الله للشر وشموله لهما (خرج من) موجب (قوله) وأخف بموجب إقراره .

(وإن قال لا) وأنكر خلقه تعالى للشر وشموله لهما (كفر) لإنكاره ما نص الله تعالى عليه في محكم كتابه (بقوله تعالى «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَاقِ . مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ»^(١)) فإنه عام في كل ما يستفاد منه من الشرور كما في التفسير الكبير . فيعم الشر الذي في العالم ومراتب مخلوقاته كما في البحر .

(فقد أخبر أن الله خالق) ما يقع في العالم من (الشر) لعموم ما خالق ومنه ما يختاره العبد من الشر والمعصية فيخلق الله عقيب اختيار العبد وعزمه على حسب جرى عادته ، فإن شر عالم الخلق^(٢) اختياري - لازم ، ومتعد كالسكر والظلم ، وطبيعي كإحراق النار ، وإهلاك السموم كما في تفسير البيضاوي . وفيه إشارة إلى أنه لو أول بالتخصيص لما باشره لم يكفر كما سيأتي .

(١) سورة الفلق آية : ١ ، ٢

(٢) المراد «عالم الخلق» عالم العناصر وما يتركب منها ، ويقابله عالم الأمر وهو خير كله لا شر فيه .

ولا يلزم ضياع فائدة التكليف والأمر والنهي والبعثة والوعد والوعيد والذم والتعذيب ، لأنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة ، وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل « طاعة » إن وافق الأمر و « معصية » إن خالفه ، فلا يكون التعذيب عليه منافيا للحكمة ويصير علامة للثواب والعقاب كما في شرح المواقف .

الثاني : ما أشار إليه بقوله : ويقال له في الجواب عن قوله : « ولو أنه زنى أو شرب أو قذف تجرى الحدود عليه » .

(والحدود تجرى) على من اقترف تلك الذنوب باختياره (بما أمر الله تعالى به) أى بإجرائها عليهم - مجازاة لسوء اختيارهم (لأنه أمر بالحدود) وإجرائها عليهم ، (فلا يترك ما أمر الله تعالى به) من إجراء الحدود والذم عليهم مجازاة لسوء اختيارهم مخالفة ما أمر الله تعالى به وإقدامهم على اقتراف ما نهى الله عنه .

وأوضح كون مناط الذم وإجراء الحدود سوء الاختيار بقوله (ولأنه لو قطع زيد يد غلامه) من غير ذنب وسوء اختيار من العبد (كان) ذلك من زيد (بمشيئة الله) لعموم مشيئته تعالى لجميع الكائنات كما مر (وذمه الناس) لصدور ذلك منه من غير ذنب من العبد (ولو أعتقه حمدوه عليه) لإنيانه بالقربة وحسن اختياره (وكلاهما وجد بمشيئة الله تعالى) وخلق عقيب اختيار العبد وعزمه بحسب جرى عادته تعالى (وقد عمل بمشيئة الله) في كلا الأمرين ووقعا متعلقين بقدرته واختياره واقعين بكسبه وعقوب عزمه ، وإن كانا بخلق الله (لكن من عمل بمشيئة الله المعصية) واقترفها بسوء اختياره (فإنه ليس بها رضا) من الله تعالى ولذا يذم عليها وتجري الحدود على بعضها الأدخل في كونه شنيعا بين المسلمين وفيه هناك حرمة الله والدين (ولا عدل) أى توسط (في فعله) لصرفه استطاعته الصالحة للطاعة وأيضا إلى المعصية ، وأشار إلى الثالث من متمسكاتهم بقوله : (ويقال له) في المعارضة والإلزام عليه (القرية على الله) نوع (من الكلام أم لا ؟ فإن) أقر بأنها نوع من الكلام و (قال نعم يقال) بطريق المعارضة (له من أنطق الكافر) بالقرية على الله (فإن) أذعن بأن الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له

بالأعضاء التى هى آلاتها ولا بالهيئات والأوضاع التى تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف فأقر و (قال الله تعالى) أنطقه بها (فقد خصموا أنفسهم) وأخموا بقولهم (لأن القرية) نوع (من النطق) لكونها حروفا مخصوصة على نظم مخصوص (ولو لم يشأ الله) خلقها فيهم وإنطقهم بها لاختيارهم إياها (لما أنطقهم بها) لكنه تعالى خلقها فيهم بحسب جرى عادته على الخلق عقيب اختيار العبد وعزمه بلا منافاة فيه لحكته ، وفيه إشارة إلى أنه - لغاية ظهوره - كأنه يضطره إلى الإذعان به وإقراره .

وأشار إلى الرابع^(١) من متمسكاتهم بقوله فيه يقال له (وهو أهل) وحقيق (لما يشاء من الطاعة وليس بأهل) ولا حقيق (لما يشاء من المعصية) التى يخلقها فيمن اختارها وقامت به .

فأشار إلى منع استلزام خلقه تعالى لأفعال العباد من المعاصى والشرور كالظلم ونحوه كونه تعالى فاعلا وأهلا لها متصفا بها .

لأن مثل ذلك إنما يطاق على من قام به الفعل لاعلى من أوجده فى محل آخر .
ألا يرى أن كثيراً من الصفات كالطول والقصر قد أوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولا يتصف بها إلا المآل كما فى شرح المتاصد [وفيه إشارات :
الأولى : أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى فيه ، ومتى صمم العزم على المعصية يخلقها الله فيه .

فيضاف الفعل إلى العبد ويستحق الثواب أو العقاب عليه مع كونه بخلق الله تعالى لخصواه بسبب عزم العبد عليه كما فى شرح الصحائف والمسامرة ، وإليه أشار بقوله : يقال له : هل خلق الله الشر ؟ وقوله لكن من عمل بمشيئة الله المعصية فإنه ليس بها رضا .

الثانية : أن ذات الفعل الحركات والسكنات وكونها طاعة أو معصية صفات يحصل بها بسبب صرف الحركات والسكنات فى الطاعة والمعصية .

(١) فى «ع» وأشار إلى الثالث .

وذاة الفعل بخلاق الله تعالى ، وكونها طاعة أو معصية بفعل العبد بسبب صرفها إليه فيضاف الفعل إلى العبد لحصول وصفه منه فيستحق الثواب أو العقاب عليه وإن كان ذات الفعل بخلفه تعالى كما في شرح الصحائف .

وإليه أشار بقوله : « يقال له من أنطق الكافر؟ » فإن قال « الله » فقد خصموا أنفسهم وبقوله : « لو لم يشأ الله لما أنطقهم بها » .

الثالثة : أن الله تعالى قد ير يد من العبد شيئاً فيخلق فيه علماً أو ظناً بمصاحبة داعية إلى ذلك الفعل يحمله على ذلك ويهيئ له ما لا بد منه حتى يحصل منه ذلك الفعل ، لكن ذلك لا يخرج عنه حد الاختيار لأنه فعله باختياره كما في شرح الصحائف .

وإليه أشار بقوله : « يقال له : هو أهل لما يشاء من الطاعة وليس بأهل لما يشاء من المعصية » .

وحقيقه العلامة صاحب الكشف في رد مانسبه الزمخشري من الجبر والتجويز حيث قال :

إن أراد بالجبر عدم استقلال العباد بالإيجاد والإعدام فيما ينسب إلى اختيارهم فهو مذهب الجماعة ولكنه محض العدل لقواطع أوضحها أن الممكن لا ينفك عن الاحتياج إلى الواجب ابتداء ودواماً ، ولكنه قد خفي على كثير من المتكلمين فخطبوا .

ثم العلم الضروري بأن العبد غير شاعر بتفاصيل حركاته الاختيارية حال صدورها عنه ، وفي ذلك دليل على عدم الاستقلال .

وأما حديث انتهاء الممكنات في سلسلة الترتيب فاعلمه لا يكفي في هذا المقام .

فإن المعتزلة يقولون يكفي في الانتهاء إيجاده للعبد الموجد لهذه الأفعال الاختيارية ، وإن أراد به أنه لا فرق بين حركة المرتعش مثلاً أو حركة من ييسط يده نحو المشتى فهذا شيء تكذبه الضرورة لم يذهب إليه أحد من الجماعة .

وما توهمه بعضهم أنه مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري^(١) ، فمن قصور التوهم وكنت قد حققته في بعض التعاليق على مسألة التكليف بالحال .

(١) هو الإمام الناصر للسنة صاحب الأصول ، إمام المتكلمين ، والذاب عن الدين ، والسامع في حفظ عقائد المسلمين - عيا ينق أثره إلى يوم الدين ، شيخنا وقدوتنا إلى الله تعالى : علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري شيخ طريقة أهل السنة والجماعة - الإمام الحبر ، والتقى النقي البر الذي حمى جناب الشرع من الحديث المبتلى ، وقم في نصر ملة الإسلام فنصرها نصرا مؤزرا . الذي قال في الحق فلم يترك مقالا قائل وصال في مبادئ المظرة مناخا عن الدين الحنيف ، فلم يترك مجالاً لصائل ، وأزاح الشبه عن العقائد وتقاها كما ينق الثوب الأبيض من الدنس . مولده : كان مولده سنة ٢٦٠ ، وقيل ٢٧٠ والأول أشهر . أخذ علم الكلام أولا عن شيخه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة ، وتابعه في الاعتزال - حتى يقال : إنه أقام على الاعتزال أربعين سنة ، وصار للمعتزلة إماماً .

فلما أَرَادَ الله أنصر دينه وشرح صدره لاتباع الحق غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً ، ثم خرج إلى الجامع ، وصعد المنبر وقال : معاشر الناس : إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي شيء على شيء فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كني هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعقده كما انخلعت من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ، ورمى به ودفع الكتب التي ألفتها على مذهب أهل السنة إلى الناس .

كتبه وتصانيفه : ألف بعد رجوعه عن الاعتزال « الموجز » وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد في الرد على الجهمية ، والمعتزلة ، و « مقالات الإسلاميين » و « الإبانة » وحكي ابن عساكر في التبيين أن أبا العباس الحنفي المعروف « بقاضي العسكر » من أئمة الحنفية ، ومن المتقدمين في علم الكلام قال : وجدت لأبي الحسن الأشعري كتباً كثيرة في هذا الفن يعني « أصول الدين » وهو قريب من مائتي كتاب ، والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه .

مذهبه : الراجح من أقوال المؤرخين أنه كان شافعي المذهب ، وكان يجلس في أيام الجمع في حلقة أبي إسحق المروزي النقي في جامع المنصور ، وقيل لأنه مالكي .

قال التاج السبكي في الطبقات : وقد زعم بعض الناس أن الشيخ كان مالكي المذهب ، وليس ذلك بصحيح ، إنما كان شافعيًا تفقه على أبي إسحق المروزي ، نص على ذلك الأستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين ، والأستاذ أبو إسحق الأسفرائيني فيما نقله عنه الشيخ أبو محمد الجويني في شرح الرسالة . والمالكي : هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الأشاعرة اهـ . ويرى السيد المرتضى الزبيدي في شرح الإحياء توفيقاً بين الرأيين أن الشيخ تفقه على كلا المذاهبين ، ومثل هذا كثيراً ما يحصل لكبار الأئمة كابن دقيق العيد وغيره من جهابذة العلماء .

قوته في المناظرة : يقول التاج السبكي في الطبقات : كان الأشعري تلميذاً للجبائي ، وكان صاحب نظر وذا إقدام على الخصوم ، وكان الجبائي صاحب تصنيف وقلم إلا أنه لم يكن قويا في المناظرة ، فكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعري : نب عني . وقال الإمام أبو بكر الصيرفي . كانت المعتزلة قد دفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري فخرهم في أقاصع المسم .

عظم شأنه وعلو منزلته في العلم : قال الأستاذ أبو إسحق الأسفرائيني : كنت في جنب الشيخ أبي الحسن الباهلي كقطرة في جنب البحر ، وسمعت الباهلي يقول : كنت في جنب الأشعري كقطرة في جنب البحر ، وقال لسان الأمة القاضي أبو بكر الباقلاني : أفضل أحوال أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعري . =

وهأنذا أتبرع بذكر ما يذهب إليه هؤلاء الأجلاء ثبتنا الله على اتباعهم .
قالوا : إن الله جل وعلا بسابق علمه المتعلق بالأشياء قبل كونها جملة وتفصيلا ،
وموجب إرادته المرجحة لها إبرازاً حسب التعاق العلمي ؛ وقدرته الكاملة التي يفيض منها
مارجحته الإرادة من وجود الماهيات في الأعيان ، ووجود كالاتها أوجد الأشياء مرتبة
ترتيباً حكماً لا يتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول في العلم لأنه لا قدرة على التبديل ،
وأن علمه كذلك مؤيد قدرته لا مقتض للإيجاب كما توهمه بعض الناظرين .

وأن في هذا الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة ، والحكمة البالغة ، مع ما فيه
من الرحمة الشاملة الموجبة لاطمئنان القاصرين وزيادة إيقان العارفين .
وأنت تعلم أن من هذا عقيدته لا يلزمه تجوير .

ثم لما لم يجعلوا الصفات واجبة بنفسها بل قديمة لقدم الذات قائمة بها لم يكن في شمس
توحيدهم وإشراقها من تغوير .

وأما من يجعل العبيد سواسية بمولاهم مستقلين في بعض الأحوال ، فقد بدا في قمر
توحيدهم ظلمة التكثير لما فاته من توحيد الأفعال وجلبه إلى الحاق ما يلزمه من تساوي
القدرتين في الاختصاص بإيجاد بعض دون آخر المفوت بتوحيد الصفات المستجاب لنقصان
الذات تعالى شأنه عما يتوهمه الزائغون بل عما يتحققه العارفون علواً كبيراً ، فهذا جور منه
وإشراك معاً .

== وفاته : أشهر الأقوال في وفاته أنه مات سنة ٣٢٤ أربع وعشرين وثلاثمائة .

من هم أهل السنة والجماعة ؟

إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة ، والماتريدية .
وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب : اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتد
واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك .
وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف .

الأولى : أهل الحديث ، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية — الكتاب ، والسنة ، والإجماع .
الثانية : أهل النظر العقلي وهم الأشعرية والحنفية ، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري ، وشيخ
الحنفية أبو منصور الماتريدي ، وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه ، وفي
المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية في غيرها ، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية
إلا في مسائل .

الثالثة : أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية ، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية
والكشف والإلهام في النهاية .

هذا ، وإن رأيهم في العدل والتوحيد يكذب بعضه بعضاً ، وكفى ذلك للمسترشدين نقصاً ونقصاً^(١) .

ثم أشار إلى شبهة القدرية المدعين للضرورة في كون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية كما اخناره بعض منهم رثيسهم أبو الحسين البصري .

وقال فيه (وإن قال) القدرى في دعوى الضرورة في إيجاد فعله منهاً عليها : نعلم بالضرورة أن تصرفات كل أحد بإيجاده ، وليست بإيجاد الله تعالى وخلقه ، لأن (الرجل إن شاء) إيجاد شئ من مطلق أفعال ووجدت داعيته (فعل) ذلك الشئ ووجب منه ، (وإن شاء) تركه وكف عنه ووجد داعيته (لم يفعل) وتركه وامتنع ذلك الشئ منه ، (وإن شاء) خصوص الأكل سيما عند جوعه وداعيته (أكل) ووجب منه (وإن شاء) الترك والكف عنه سيما عند علمه بأن في الطعام ضراً أو سماً (لم يأكل) وتركه وامتنع الأكل منه (وإن شاء) خصوص الشرب سيما عند عطشه ووجدان داعيته (شرب) ووجب منه لاختياره وداعيته (وإن شاء) الترك والكف عنه سيما عند علمه بأن في الشرب ضراً أو سماً (لم يشرب) وتركه وامتنع الشرب منه .

فعلم أن تصرفات كل واحد واقعة بحسب قصده وداعيته تابعة لإرادته وجوباً وامتناعاً . ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار إلا الذى يحدث منه الفعل ، ويجب ويمتنع على وفق دواعيه كما في شرح المقاصد .

وأشار إلى الجواب عنه بالمنع ، والحل ببيان عدم إيجاب الصدور بالداعى الاستقلال ، وإلزامهم بلزوم التناقض لهم في القول به وكون العبد موجداً لأفعاله بالضرورة [بوجهين : الأول : بالإرجاع إلى الحكم والعلم الأزل^(٢)] بقوله فيه (يقال له) أى للقدرى في الجواب بطريق التقرير^(٣) (هل حكم الله) وقدّر على وفق إرادته وعلمه المنزه عن التغير (على بنى إسرائيل أن يعبروا) ويجاوزوا (البحر) بعد ما جعله لهم اثني عشر طريقاً ييساً من فضله (وقدّر على فرعون الفرق) بإطباق البحر عليه وعلى جيوشه من عدله .

(١) ماين الحاصرین ثابت فی « ز ، ع » وساقط من « ا ، ب ، خ » .

(٢) ماين الحاصرین ساقط من الخيرية .

(٣) في الخيرية بطريق المعارضة .

(فإن) أقر القدرى بسبق التقدير بذلك على وفق الإرادة والعلم الأزلى كما ذهب إليه جمهورهم و (قال نعم) سبق التقدير به فیتبعه قصد العبد وداعيته . (يقال له هل يقع من فرعون أن) لا يختار السير فى البحر و (لايسير) باختياره (فى طاب موسى) وأمتة بنى إسرائيل (وأن لا يغرق هو) أى فرعون (وأصحابه) وجبوشه فى سيرهم ذلك حيث قدر عليهم على وفق الإرادة والعلم الأزلى المنزه عن التغير ؛ وتبعه قصدهم السير وداعيتهم .

(فإن) اعتقد تغير العلم الأزلى ووقوع خلافه كما ذهب إليه الهاشمية منهم و (قال : نعم) يقع من فرعون وأصحابه أن لا يقصدوا ولا يسيروا فيه ، وأن لا يغرق هو وأصحابه ، (فقد كفر) لإكراهه ما ثبت بالضرورة الدينية من علمه الأزلى المناق للغير ، واستلزام التغير للتجهيل تعالى عنه علوا كبيرا .

(وإن) لم يعتقد التغير فيه و (قال : لا) يقع منه ومن أصحابه أن لا يختاروا ولا يسيروا فيه باختيارهم ، وأن لا يغرق هو وأصحابه حيث جرى التقدير بحسب العلم والإرادة على ذلك (نقض قوله السابق) وأبطل دعواه الضرورة فى إيجاد العبد لأفعاله ، وأنها تجب وتمتنع منه بحسب قصده وداعيته ، حيث أقر بكون قصده وداعيته تابعين لإرادة الله وعلمه .

فأشار إلى منع كون تصرفاته بحسب قصده وداعيته مفيدة للوجوب والامتناع ، بل الوقوع واللاوقوع فى بعض الأفعال ، ورب فعل يتبع إرادة الغير كما للخدم .

وإليه أشار بذكر الوقوع والتصوير فى السير ، ولو سلم إفادة الوجوب والامتناع ، فلم لا يجوز أن يكون بتبعية إرادة الله تعالى ، وقد وافقت إرادة العبد بطريق جرى العادة ؟ كما فى شرح المقاصد .

وإليه أشار بالوقوع على حسب التقدير المتفرع على الإرادة والعلم ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن الاعتراف بالعلم الأزلى يلجئ القدرى إلى الإلزام أو التزام الكفر .
وإليه أشار بتفريع الكفر له إن قال بوقوع خلاف المقدر المستلزم لتغير العلم الأزلى ،

وصرح به بعده ، ومنه أخذ الشافعي ، وقال القدرية : إذ سلموا العلم خصموا كما في شرح جمع الجوامع للولي العراقي ^(١) .

الثانية : أن الداعية ليست من العبد ، فالقول باستقلال العبد بفعله والاستدلال عليه بالصدور عن داعيته بالوجوب تناقض .

وإليه أشار بتفريع قوله : هل يقع من فرعون أن لا يسير في طلب موسى ؟ على تقدير قول القدرى بالتقدير والنقض عند الإلزام .

ومنه قال بعض أذكىاء المعتزلة : الداعي الموجب ، ودليل العلم الأزلي هما المدوان للاعتزال كما في شرح المقاصد .

(١) قال في كشف الظنون : ومن شروحه [أى جمع الجوامع الأصولي] شرح أبي زرعة — أحمد بن عبد الرحيم العراقي المتوفى سنة ٨٢٦ هـ ست وعشرين وثمانمائة — اختصر فيه شرح الزركشي ، وسماه «الغيث الهامع» وأبو زرعة هذا ، قد ترجم له الحافظان — ابن فهد ، والسيوطي — في ذيل طبقات الحفاظ للذهبي ، وإلى أخص كلامهما وفاء بالفائدة ، وإحياء لذكرى حافظ جليل من الحفاظ لسنة المتقين البارعين فأقول :

هو الحافظ الإمام الفقيه الأصولي الملقب — أحمد — ابن الحافظ الكبير أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم الكردي ثم المصري الشافعي الإمام العلامة الفريد ولي الدين أبو زرعة .

مولده : ولد في الثالث من ذى الحجة الحرام سنة ٧٦٢ اثنتين وستين وسبعمائة . اعتنى به أبوه فبكر به وأحضره على أئى الحرم الفلانسى ومن في عصره ، وأسمعه الكثير في بلده ، ولما طعن في الثالثة رحل به إلى دمشق في سنة خمس وستين فأحضره الكثير على الجمل الفقير من أصحاب الفخر بن البخارى ، وإن عاكر وغيرهما ، ثم لما ترعرع حجب إليه السماع فطلب بالقاهرة ومصر بنفسه فأكثر عن مشايخ عصره ، قرأ بنفسه عليهم الكثير ، ورحل ثانيا إلى دمشق بعد موت الطبقة الأولى .

شيوخه : كثيرون ، وقد سرد منهم الحافظ ابن فهد جملة وافرة ، ومن أشهرهم والده سمع عليه جملة من مصنفاته ، ومروياته ، والمعمر أبو الحرم محمد بن محمد بن محمد الفلانسى والقاضى عز الدين بن جماعة ، والعلامة جمال الدين الأسنوى .

ولازم البلقينى في الفقه وغيره ، وتخرج به ، وأخذ عن البرهان الأنباسى ، وابن الملقن ، والضياء القزوينى وغيرهم ، وبرع في الفنون ، وكان إماما محدثا ، حافظا ، فقيها ، محققا ، أصوليا ، صالحا .

تصانيفه : صنف التصانيف الكبيرة الشهيرة النافعة كشرح «سنن أبي داود» ولم يتمه ، و«شرح البهجة» في الفقه و«مختصر المذهب» و«الكث» على الحاوى ، والتنبية ، والمنهاج وشرح «جمع الجوامع» في الأصول ، وشرح نظم والده المسمى «الحجج الواحاج في نظم المنهاج» منهاج البيضاوى في الأصول ، والنكت على منهاج البيضاوى ، وشرح تفريغ الأسانيد لوالده وحاشية على الكشاف ، وأمل أكثر من ستائة مجلس ، وولى قضاء الديار المصرية بعد الجلال البلقينى .

وفاته : كانت وفاته في سابع عشرى شعبان سنة ٨٢٦ ست وعشرين وثمانمائة آخر يوم الخميس ، ودفن إلى جانب والده بقرية طشتير على ما في الضوء .

وقال الإمام الرازي : إن أبا الحسين البصري لبس الأمر على أصحابه بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك ، وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى عليه .

الثالثة : أن مقتضى التقدير وخلق الدواعي — لو سلم توقف الفعل عليها — أن ينساق اختيار العبد وعزمه إلى ما تعلق به القدر وخلق دواعيه ، ولا يقع خلافه — لا أن يسلبه الاختيار ويوقعه في الاضطرار .

[فإن توقف صدور الفعل عن القادر على الدواعي ووجوب حصوله عند حصولها ، لا ينافي مدخلية القدرة الحادثة بالتأثير في وجود الفعل ، وإنما ينافي الاستقلال بالفاعلية كما في نهاية العقول والواقف^(١) .]

وبإليه أشار بذكر الوقوع على حسب التقدير ، ففي المسيرة للإمام ابن الهمام : أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات ، وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى ، لا تأثير لقدرة العبد فيه ، وإنما محل قدرته عزمه عقيب خالق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزماً مصمماً بلا تردد ، وتوجهاً صادقاً إلى الفعل طالبا إياه إذا أوجد العبد ذلك العزم — أي صممه إقفيه تسامح — خلق له الفعل .

فيكون منسوباً إلى الله تعالى من حيث هو حركة ، وإلى العبد من حيث هو وزن ونحوه ، وإنما يخلق الله هذه الأمور في القلب ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة الأمر أو الطاعة له .

وليس للعالم خاصية التأثير ليكون المكلف مجبوراً ، ولا خالق هذه الأشياء يوجب اضطراره إلى الفعل لأنه تعالى أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعيته على العزم على فعله أو تركه ، إذ من المستمر ترك الإنسان ما يحبه ويختاره ، وفعل شيء وهو يكرهه لخوف أو حياء .

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « الخيرية » .

فعن ذلك العزم صح تكليفه ، وعنه صح ثوابه وعقابه ، ومدحه وذمه ، وانتفى
بطلان التكليف ، والجبر المحض ، وكفى في التخصيص لتصحيح التكليف ، هذا الأمر
الواحد^(١) أعنى العزم المصمم .

وماسواه مما لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته
بلا واسطة القدرة الحادثة .

ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق منه تعالى .
وليس لأحد على الله أن يوفقه ، بل إذا أعلمه طريق الخير والشر وخلق المسكنة له
فقد أعذر إليه^(٢) .

وعدم التوفيق — وهو الخذلان وهو أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه —
لا يسلبه^(٣) المسكنة من ذلك العزم التي خلقها له ، وهذه قدرة جزئية مدرجة تحت مطلق
القدرة الكلية التي تخلق مع الفعل بحسب جرى العادة الإلهية .

[الثاني : بالإرجاع إلى الإرادة الأزلية المتعاقبة على حسب العلم الأزلي^(٤)] وإليه أشار
الإمام بمزيد إيضاح المقام (وقال في رواية محمد) كما روى عنه أبو محمد الحارثي وأبو عبد الله
الصيمري ، وصارم الدين المصري في كتب المناقب (والقضاء) من الله يطاق (على وجهين)
أى أمرين (أحدهما أمر وحي) أى الأمر القطعى من الوحي إلى النبي عليه الصلاة والسلام .
والأمر : هو القول الدال على الطلب جازما (والآخر خالق) والأمران متباينان (فانه
يقضى عليهم) أى على الكفار ويخاف فيهم الكفر اسوء اختيارهم (ويقدر لهم الكفر)
مجازاة على سوء اختيارهم وخذلانهم .

(١) أى كفى لأجل تصحيح التكليف هذا الأمر الواحد الذى جعل متعلقا لتأثير قدرة العبد اه .
من شرح المسيرة .

(٢) أى أزاح عذره منهيًا لإزاحة العذر إليه فأعذر مضمن معنى أنهى اه . من الشرح المذكور .
(٣) الجملة خبر المبتدأ الذى هو « عدم التوفيق » وما بينهما اعتراض ، والمأى أن عدم التوفيق
لا يسلب العبد المسكنة التى خلقها لله ، أى التمكن من ذلك العزم .

(٤) ما بين الحاصرتين ساقط من « الخيرية » .

ولا قبح في خلق الكفر ، وإنما القبح في الاتصاف به (ولم يأمرهم به) أى بالكفر ؛ لأن الباري تعالى حكيم لا يأمر إلا بما له عاقبة حميدة (بل نهاهم عنه) بمقتضى حكمته .

[فأشار إلى أنه تعالى خلق الكفر في الكفار ، وخذلهم — لصرفهم العزم إليه بطريق جرى العادة الإلهية من الخلق عقيب صرف العبد قصده ، وداعيته ، ونهاهم عنه وأعلمهم طريق الخير والشر ، وخلق فيهم المكنة والقدرة الكلية .

و إلى الرد على القدريّة النافين للقضاء ، والقدر في الأفعال الاختيارية الحاملين للقضاء على الأعلام ، والكتبه .

و إلى أن القضاء لما أطلق على الخلق أيضاً كان القدر بمعنى جعل كل شئ على تقدير معين ، وإن لم يعلم [كنههما] كما مر .

وبين الإمام وجهاً أظهر في الإلزام مشيراً إلى ما اشتهر بين المتكلمين في الرد على القدريّة من المعارضة والإلزام بالعلم الأزلي وتعلقه .

فإن ما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ، ولا يخرج عنهما ، وأنه يبطل الاستقلال بالاختيار فأشار إلى ذلك ^(١) .

(وقال في رواية) الإمام الرستغني في الإرشاد والسغناقي في التسديد عن (أبي يوسف) (و) في رواية الإمام الناطقي في الأجnas ، وابن المعين النسفي في التبصرة ، ونور الدين البخاري في الكفاية عن (أسد بن عمرو ويقال له) أى للقدري في المعارضة والإلزام (هل علم الله في سابق علمه) الأزلّي الشامل للجزئيات والكليات ما كان وما سيكون (أن هذه الأشياء) من طاعات العباد ومعاصيهم الصادرة عنهم باختيارهم وسائر أفعالهم (تكون على ما هي عليه) أى توجد في أوقاتها المعينة على وجه تعلق به العلم الأزلّي ومطابقة له (أم لا) علمها

(١) ما بين الحاصرين ثابت في « ا ، خ » وساقط من « ز ، ح » .

في سابق علمه بل بعد وقوعها (فان قال لا) علمها في سابق علمه بل بعد وقوعها كما ذهب إليه جهم بن صفوان^(١).

وهشام بن الحكم^(٢)، وأبو الحسين البصري^(٣)، ومن تبعهم من القدرية (فقد كفر)

(١) جهم بن صفوان : أبو محرز الترمذي الكاتب رأس الجبرية الخالصة ، وإليه تنسب الفرق المعروفة « بالجهمية » وقد ظهرت بدعته بترمد .

مذهبه ، وآراؤه : كان يرى أنه لا اختيار للإنسان — وكذا سائر الحيوان — في شيء مما يجري عليه وأنه مضطر مجبور ، لا استطاعة له ، ولا قدرة في شيء من الأشياء ، وأن كل من نسب فعلا إلى غير الله تعالى فسبيله سبيل الحجاز ، وهو بمنزلة قول الفائل : سقط الجدار ، ودارت الرمحى ، وجرى الماء ، وزالت الشمس .

مخافة هذا المذهب للدهامة العقلية :

لا تخفى مخافة هذا القول لبداهه العقول ، فإن كل عاقل يعلم من نفسه التفرقة بين ما يرد عليه من أمر ضرورى لا اختيار له فيه ، وبين ما يختاره ويضيفه إلى نفسه ، وإن كل عاقل يفرق بين حركة المرتشم وحركة المختار ، ونجد من أنفسنا الفرق بينهما بالضرورة ، ومن أنكر هذا لاهد في جملة العقلاء .

موافقته للمعتزلة : وافق المعتزلة في قولهم : بنى الصفات ، وفى نقي رؤية البارى ، وفى إثبات خلق الكلام ، وحدوث القرآن ، ووجوب معرفة الله بالعقل قبل ورود السمع .

زيادته على آراء المعتزلة :

وقد زاد على المعتزلة بأشياء :

كقوله : بأنه لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه — لأن ذلك يتضمن التشبيه ، فتبقى كونه حيا ، عالما ، وأثبت كونه قادرا ، فاعلا ، خالقا — لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والمعل . والخلق ، وأثبت لله تعالى علوما حادثة لافى محل .

وذهب إلى أن حركات أهل الخلد تنقطع ، والجنة والنار تفتيان — بعد دخول أهلها فيها ، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، ونألم أهل النار بحميمها — إذ لا تصور حركات لاتنهم آخرها — كما لا تصور حركات لاتنهم أولا ، وحمل قوله تعالى : « خالدين فيها » على المبالغة والتأكيد — دون الحقيقة فى التخليد . وذهب إلى أن من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده — لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد فهو مؤمن . وذهب إلى أن الإيمان لا يتفاضل أهله فيه ، فإيمان الأنبياء ، وإيمان الأمة على نعط واحد ، إذ المعارف لاتتفاضل .

إكفار أهل العلم له : قال الإمام حجة المتكلمين أبو منصور عبد القاهر البغدادي ، وأكفره

أصحابنا فى جميع ضلالاته وأكفرته القدرية ، فانقثت أصناف الأمة على تكفيره .

خروجه على الأمويين : وكان جهم مع ضلالة يحمل السلاح ، ويقاى السلطان ، وخرج مع سريخ ابن الحارث على نصر بن سيار ، وقبلة سلم بن أحوز المازنى فى آخر زمان بني مروان سنة ١٢٨ هـ على ما يقول ابن جرير أو سنة ١٣٢ هـ على رواية غيره .

(٢) هشام بن الحكم الرافضى . والمخامية فرقتان ، تنسب إحداها إلى « هشام بن الحكم هذا » وتنسب الثانية إلى « هشام بن سالم الجوابى » ، وكلتا الفرقتين قد ضمت إلى حيرتها فى الإمامة ضلالتها فى التجسيم ، وبدعتها فى التشبيه . مات هشام بعد نكبة البرامكة مستترا ، وقيل إنه أدرك زمان المأمون . وله أنباء فى الرفض والنحس غاية فى الخطورة وسوء الاعتقاد ، وقانا الله من مضلات الفتن اهـ . ملخصا من الفرق بين الفرق للبغدادى .

(٣) ترجم له ابن خلكان فقال : أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى المتكلم على مذهب المعتزلة ، وهو أحد أئمتهم الأعلام المشار إليه فى هذا الفن .

(٢٠ — إشارات للرام)

لأنه تجهيل له في الأزل ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً (وإن قال نعم) علمها في سابق علمه على ما توجد هي عليه في أوقاتها المعينة مطابقة لعلمه الأزل كما ذهب إليه جمهورهم (قيل له أفأراد الله) تعالى ورجح في الوجود (أن تكون) هذه الأشياء من الطاعات والمعاصي وسائر أفعال العباد (كما علم) وعلى وجه تعلق العلم به [في الأزل (أو أراد أن تكون) تلك الأشياء وتوجد في أوقاتها المعينة (بخلاف ما علم ، فإن قال أراد أن تكون كما علم) وعلى وجه تعلق به ^(١)] سابق علمه (فقد أقر أنه أراد) ورجح (من المؤمنين الإيمان و) أراد (من الكافر الكفر) بحسب ما يقع منهم من الاختيارات المنسقة إلى ما تعلق به سابق علمه تعالى وإرادته ، وأختم في إقراره ذلك حيث لزمه الاعتراف باثبات مانفاه من إرادة الكفر من الكافر وبنفي ما أثبتته من الاستقلال فيه بالاختيار [فإن كان ما علم الله وقوعه بحسب قدرة العبد ، واختياره يجب أن يقع ألبتة واختياره بحيث لا يقع منه أصلاً اختيار الترك .

وكذا ما علم الله عدم وقوعه منه بحسب قدرته واختياره يمتنع وقوعه البتة بقدرته واختياره بالنظر إلى تعلق العلم به ، وإن كان ممكناً في نفسه ، وبالنظر إلى ذاته .

ولا شئ من الواجب والممتنع باقياً في مكنة العبد — إن شاء فعله ، وإن شاء تركه فيبطل استقلالاً باختياره ^(٢)] .

(وإن قال) أراد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة (بخلاف ما علم) فيهم في سابق علمه من الكفر والمعصية الحاصلين باختيارهم ، كما زعموا أنه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع لا الكفر وإن وقع ، وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق .

= كان جيد الكلام ، مليح العبارة ، غزير المادة ، إمام وقته ، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه منها « العتد » . وهو كتاب كبير ، ومنه أخذ غير الدين الرازي كتاب المحصول ، وله « تصفح الأدلة » في مجلدين ، و« غرر الأدلة » في مجلد كبير ، وشرح الأصول الخمسة ، وكتاب في الإمامة . وغير ذلك في أصول الدين ، وانتفع الناس بكتبه ، وسكن بغداد وتوفي بها يوم الثلاثاء خامس شهر ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربعمائة : ٤٣٦ هـ . رحمه الله تعالى ، ودفن في مقبرة الشونيزي ، وصلى عليه القاضي أبو عبد الله الضيبي اهـ .

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « خ » .

(٢) ما بين الحاصرتين ثابت في « ا ، ح » وساقط من « ع ، ز » .

(فقد جعل) ووصف (ربه متمنياً) حصول مراده (متحسراً) على عدم حصوله (لأن من أراد) في الشاهد (أن لا يكون) أمر (فكان) على خلاف مراده (أو أراد أن يكون فلم يكن) ولم يوجد على حسب مراده (فهو متمنٍ) في ذلك (متحسر) على فواته .
(ومن وصف ربه متمنياً) حصول مراده (متحسراً) على عدمه (فهو كافر) لنسبته النقص والعجز إليه تعالى .

وحينئذ أكثر ما يقع خلاف مراده ، والظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً [كما في شرح المقاصد .

فأشار إلى الحل بأن ما علم الله وأراد وقوعه بحسب اختيار العبد يجب أن يقع البتة باختياره بحيث لا يقع منه اختيار الترك ولا ينساق إليه ، وكذا ما علم الله وأراد عدم وقوعه منه بحسب اختياره يمتنع وقوعه البتة باختياره للترك بحيث لا ينساق اختياره إلى الفعل وإن كان ممكناً في نفسه منه فإن الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع لقدرة العبد ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه تعالى يريد أن يفعل العبد بإرادته وقدرته فينساق إلى ما تعلق به إرادته تعالى وعلمه ؛ لأن الله تعالى لما أعطاه قدرة وإرادة فقد أراد أن يفعل بقدرته وإلا لكان خلق القدرة فيه عبثاً كما في شرح الصحائف .

وانساق قدرته وإرادته إلى ما تعلق به الإرادة والعلم لا يكون جبراً ، بل أمراً بين أمرين .

فإنه تعالى يعلم الأشياء كما تكون عليه ، فلو كان شئٌ بقدرة العبد لعلمه كذلك ، حينئذ يكون الواجب وقوع ذلك الشئ بقدرة العبد ، فيلزم ثبوت القدرة لانفيها .

وأيضاً الوجوب والامتناع تابعان للعالم التابع للوقوع التابع للقدرة فيكونان تابعين للقدرة والوجوب ، والامتناع بالقدرة لا ينافيانها كما في شرح الصحائف ، وإليه أشار بقوله :
« يقال له علم الله أن هذه الأشياء تكون على ما هي عليه » .

الثانية : أن القول بعدم وقوع مراده تعالى ووقوع مرادات العبيد يستلزم نسبة النقيصة والمغلوبة إليه ؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .
وإليه أشار بقوله : « فقد جعل ربه متمنيا متحسرا ^(١) » .

وما يحاولون به التفتي عن ذلك بأنه أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبة له في عدم وقوع ذلك كالملاك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً لا إكراها ولا اضطراراً فلم يدخلوا ليس بشيء ؛ لأنه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم ، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبة كما في شرح المقاصد ^(٢) .

الثالثة : أن شمول علمه تعالى لأفعاله تعالى أيضاً لا يستلزم نفى صدورها بقدرته واختياره وإليه أشار بتعليق الكون كما عِلِمَ على الإرادة مطلقاً .

قال في شرح المقاصد : وأما التفتي ^(٣) بفعل الباري تعالى شأنه بأن يشمل علمه

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « خ » .

(٢) عبارة شرح المقاصد :

مذهب أهل الحق أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ، على ما اشتهر عن السلف . وروى مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم « أن ما شاء الله تعالى كان ، وما لم يشأ لم يكن » لكن منهم من منع التفصيل بأن يقال : إنه يريد الكفر ، والظلم ، والفسق كما في الخلق — بل — يقال إنه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات ، والفردة والخنازير ، وخانت المعرلة في الشرور ، والقبائح .
فزعموا أنه يريد من الكافر لإيمان وإن لم يقع لا الكفر وإن وقع ، وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق — حتى إن أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده ، والظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده .

حكى أنه دخل القاضي عبد الجبار داراً للصاحب بن عباد — فرأى الأستاذ أبا إسحق الاسفراييني ، فقال : سبحان من تزه عن الفحشاء ، فقال الأستاذ على الفور : سبحان من لا يجرى في ملكه إلا ما يشاء . والتفتي عن ذلك بأنه أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم ، فلا عجز ، ولا نقيصة ، ولا مغلوبة له في عدم وقوع ذلك كالملاك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً لا كرها واضطراراً فلم يدخلوا ليس بشيء — لأنه لم يقع هذا المراد ، ووقع مرادات العبيد والخدم ، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبة اهـ . المقصود من عبارته .

(٣) عبارة « خ » هكذا :

وما يحاولون به التفتي عن الإلزام من أن الدليل المذكور منقوض بفعل الباري تعالى بجريانه قال علمه تعالى شامل لأفعاله أيضاً ، فيلزم أن لا يقع في أفعاله خلاف علمه البتة — كما قلتم في أعمال العباد مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره مدفوع الخ .

لأفعاله أيضاً ، فيلزم أن لا يقع فيها خلاف علمه البتة مع الاتفاق على كونها بقدرته واختياره فدفع بآن الاختيارى ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند إرادة فعله لا بعده .
وهذا متحقق في فعل البارى لأن إرادته قديمة متعلقة فى الأزل بأنه يقع فى وقته ،
وجاز أن يتعلق حينئذ بتركه .

وليس حينئذ سابقة علم لمتحقق الوجوب أو الامتناع إذ لا قبل للأزل .
فالحاصل أن تعلق العلم والإرادة معاً فلا محذور بخلاف إرادة العبد .
ثم أشار إلى حكم من استدلل بالآيات المذكورة وأولها على مذهبه من القدرية تنبيهاً
على مذهب جمهور أهل السنة من عدم إكفار المؤولة فى غير الضروريات الدينية .
(وقال فى الفقه الأيسر : ولم يكفر هذا المستدل) بالآيات المذكورة على مذهب القدرية
(لأنه لم يرد الآية) حيث أولها على مذهبه ولم ينكرها (وإنما أخطأ فى تأويلها) حيث
خالف الآيات المحكمات ، والدلائل القطعية (ولم يرد تنزيلها) .

فكان استدلاله يشبه الدليل وليس به ؛ ونخفاء فساد بحيث لا يطلع عليه إلا بإمعان
النظر كان عذراً فى عدم الإكفار له (ولذا) أى ولما ذكر من الخطأ فى التأويل بلا رد
التنزيل (لا يكفر من قال إن أصابتنى مصيبة) أى ما يصيب من السيئة (أهى مما ابتلانى
الله بها) مجازاة وانتقاماً على سوء الاختيار (أوى مما اكتسبت) وحصلتها باختيارى
(وليست هى مما ابتلانى الله بها) واستدل القائل على عدم الابتلاء بها من الله بأنها أضيفت
إلى العبد فى الآية (لأن الله تعالى قال : « وَنَا أَصَابَكُ مِنْ سَيِّئَةٍ ») وبلىة (« فَمِنْ
نَفْسِكَ » ^(١)) لسوء الاختيار واستجلاب المعاصى (وقال : « وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا
كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ » ^(٢)) فبسبب معاصيكم وهو مخطئ فى التأويل فإنه لا ينافى الابتلاء المدلول
بقوله : « كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَ اللَّهِ » .

فإن الكل منه إيجاداً وإيصلاً ، غير أن الحسنه إحسان وامتنان . والسيئة مجازاة
وانتقام كما فى تفسير البيضاوى ، وإليه أشار بقوله : (أى بذنوبكم وأنا قدرته عليكم) ،
وفيه إشارات :

الأولى : الرد على القدرية الحاملين للسيئة في الآية على المعصية ، وإليه أشار بالتفسير : قال الجبائي : قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والحنة ، وتارة يقع على الذنب والمعصية ، ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه في الآية الأولى بقوله : « قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ » وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله : « وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ » فلا بد من التوفيق بينهما ودفع التناقض ، ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة إلى الله ، وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض .

الثانية : الجواب بأن إضافتها إلى الله من حيث الإيجاد ، وإلى العبد من حيث الالكساب ، وإليه أشار بالإضافة إليهم والتقدير .

ولا يقدح فيه إضافتها إليهم كما في قوله حكاية عن إبراهيم : « وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ^(١) » حيث أضاف المرض إلى نفسه ، والشفاء إلى الله تعالى رعاية للأدب ، ولم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء .

الثالثة : عموم التقدير وإليه أشار بالتعرض له ، وقد كشف عنه سياقه من قوله تعالى : « مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ » حيث يفيد العموم في جميع الحسنات التي منها الإيمان ، وقد حكم على كلها بأنها من الله ، فثبت أن الإيمان من الله ، وكذلك قوله : « وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ ^(٢) » ، يفيد العموم في كل السيئات ، فالآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصي من الله تعالى وخلقها ، ولأن كل من قال الإيمان من الله وخلقها ، قال الكفر من الله وخلقها ؛ فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالفة لإجماع الأمة كما في التفسير الكبير .

ثم أشار إلى أن عدم إكفاره خلفاء فساد تأويله فقال (إلا أنه أخطأ في التأويل) لزعمه التنزيه فيه فكان خفاء خطئه عذرا له في عدم الكفر .

قال الإمام الرازي في سورة الأنعام : سمعت الشيخ الإمام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى ، قال : سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري يقول : نظر أهل السنة

(١) سورة الشعراء آية : ٨٠

(٢) سورة النساء آية ٧٨ .

إلى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ، ونظر المعزلة إلى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي .

فإذا تأملت علمت أن أحداً لم يصف « الله » إلا بالجلال والتعظيم ، والتقديس والتنزيه لكن منهم من أخطأ ، ومنهم من أصاب .

ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله : « وَرَبِّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ »^(١) .

فصل

في بيان خلق المعجزات

لما فرغ من بيان خلق العبد وتكوينه شرع في بيان خلق المعجزات تصديقاً لأبيانه وبياناً لكون العصمة فيهم ، صونا لهم عن القبيح وارتكابيه .

فأشار إلى الأول بقوله (وقال في الفقه الأكبر) مقدماً لبيانه على العموم (والآيات) : أى المعجزات الدالة على الصدق (للأنبياء) تصديقاً لهم في دعواهم النبوة (حق) ثابت ، فان تفاصيلها وإن كانت آحاداً ، فالقدر المشترك ثابت بالخبر المتواتر ، وفي المقام إشارات : الأولى : أنه قد يطلق النبي على الوجه العام أو المرادف للرسول .

فالتبني : إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه ، وكذا الرسول فهو المراد هنا ، ولذا اقتصر على الأنبياء .

وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب فيكون أخص من النبي . واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فتيل : هو من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة ، والنبي قد يخلو عن ذلك ، كيوشع عليه السلام ، وإليه أشار الإمام ببيان الشريعة النسخة لكل رسول فيما سيأتى : الثانية : أن البعثة لطف من الله ورحمة للعالمين ، لما فيها من حكم ومصلح لا تحصى ،

(١) سورة الأنعام آية : ١٣٣ .

فإن النظام المؤدى إلى إصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل إلا ببعثة الأنبياء ، فتجب على الله عند المعتزلة اكونها لطفاً وصالحاً للعباد ، وتجب عنه عند الفلاسفة اكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية .

وإلى هذا ذهب كثير من الماتريدية ، وقالوا إنها من مقتضيات حكمة الباري ، فيستحيل أن لا توجد كاستحالة السفه عليه ، كما أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه .

والمختار أنها لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ، ولا يقبح تركها ، ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء ، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته كما في شرح المقاصد ، وإليه أشار الإمام بالإطلاق وعدم بيان الوجوب في المقام .

الثالثة : أن المعجزة في العرف أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة . فعمم بالأمر للفعل كاتفجار الماء من بين الأصابع وعدمه كعدم إحراق النار . واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الأولياء والآيات الإلهية التي تتقدم بعثة الأنبياء ، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه . وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعوذة كما ذكره الإمام الرازي .

وإليه أشار بالآيات في المقام ، لأن المتبادر منها خوارق العادات الدالة على صدق الأنبياء في دعواهم المقارنة لها ، فإنها بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من أن الله يخلق عقيها العلم الضروري بالصدق ، كما إذا قام رجل من مجالس ملك بحضور جماعة ، وادعى أنه رسول ذلك الملك ، فطالبوه بالحجة ، فقال هي أن يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فإنه يكون تصديقاً له ، ومفيداً للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب .

ثم أشار إلى أظهر معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام على الخصوص فقال (وقال في رواية البلخي والخوارزمي : حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي ^(١)) التابعي الجليل المجتهد

(١) قال الخوارزمي في الخلاصة : عامر بن شراحيل الحميري الشعبي أبو عمرو السكوني ، الإمام ، العلم . =

أدرك خمسمائة من الصحابة (عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : « انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلققتين ») .

فإن هذا من جملة معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام الظاهرة المتواترة ، قد رواه جمع كثير من الصحابة رضى الله تعالى عنهم كابن مسعود وغيره قالوا : قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما ، وكان ذلك في مقام التحدى ، فكان معجزة كما في شرح المواقف .

رواه سبعة من الصحابة : على ، وابن مسعود ، وابن عباس ؛ وأنس رضى الله عنهم ، وأحمد بن حنبل ، وأبو عوانة ، وأبو داود الطيالسي ، وإسحق بن راهويه ، وعبد الرزاق ، والطبراني ، وابن مردويه رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود ، وابن عباس رضى الله تعالى عنهم ، والبيهقي وأبو نعيم عن ابن مسعود ؛ وفي رواية عن أنس أن ذلك كان بعد سؤال المشركين .

وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود أنه قال : « لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذى بمنى ونحن بمكة » .

ورواه البيهقي والقاضى عياض عن على وحذيفة بن اليمان ، ومسلم ، والترمذى ؛ عن ابن عمر وأحمد بن حنبل والبيهقي عن جبير بن مطعم .

وقال السبكي : إنه متواتر ومحل الانشقاق قيل . « مكة » وقع شقه على أبي قبيس ، وشقه على السويداء^(٢) ورؤى حراء بينهما .

== ولد لست سنين خلت من خلافة عمر ، روى عنه ، وعن على ، وابن مسعود ، ولم يسمع منهم ، وعن أبي هريرة ، وعائشة ، وجريير ، وابن عباس رضى الله تعالى عنهم ، وخلق . قال أدركت خمسمائة من الصحابة .

وروى عنه ابن سيرين والأعمش ، وشعبة ، وجابر الجعفي وخلق .

قال أبو مجلز : مارأيت فيهم أئمة من الشعبي ، وقال المجلى : مرسل الشعبي صحيح .

وقال ابن عيينة كانت الناس تقول : ابن عباس في زمانه ، والشعبي في زمانه .

قال الشعبي : ما كتبت سوداء في بيضاء .

قال يحيى بن بكير : توفي سنة ثلاث ومائة ١٠٣ هـ ، ١٠٤ هـ .

وفي التهذيب للمعافى ابن حجر قال اسحق بن منصور عن يحيى بن معين وأبو زرعة ، وغير واحد : الشعبي ثقة ، وقال ابن أبي خيثمة عن يحيى : إذا حدث الشعبي عن رجل فسماه فهو ثقة يحتاج بحديثه ، وكان قاضيا لعمر بن عبد العزيز رحمهم الله تعالى .

(٢) في القاموس وشرحه : « السويداء موضع قرب المدينة على ساكنها أفضل الصلاة وأتم السلام .

وقيل: « منى » وكان بطلب صناديد قریش، فقال بعضهم: ابعثوا إلى أهل الآفاق، فلما أخبروا بمثله قالوا هذا سحر مستمر كما في شرح الشفاء للخفاجي، وأكرم موسى عليه الصلاة والسلام بخلق البحر في الأرض، وأكرم محمداً عليه الصلاة والسلام بخلق له القمر فوق السماء، وانظر إلى فرق ما بين السماء والأرض كما في التفسير الكبير في سورة الكوثر. (وقال في الفقه الأكبر: وخبر المعراج) إلى السماء (حق) ثابت بالروايات المشهورة عن ثلاثة وثلاثين صحابياً، أميري المؤمنين عمر، وعلي، وابن عباس، وابن مسعود، وابن عمر، وأبي بن كعب، وابن عمرو بن العاص، وحذيفة بن اليمان، وأنس، وجابر ابن عبد الله، ومالك بن صعصعة، وأبي أيوب، وأبي أمامة، وأبي ذر، وأبي سعيد الخدري، وسمرة بن جندب، وبريدة، وصهيب، وشداد بن أوس، وأبي هريرة، وسهل ابن سعد، وعبد الله بن سعد بن زرارة، وعبد الرحمن بن قرط، وأبي الحمراء، وأبي ليلى الأنصاري، وعقبة بن عاصر، وعطار بن حاجب التميمي، وأبي حبة، وأبي سفيان ابن حرب، وأم سلمة، وأم هانئ، وعائشة، وأسماء بنتي أبي بكر رضي الله تعالى عنهم. وروى عنهم أكثر من ثلاثة وثلاثين شيخاً.

[رواه أحمد بن حنبل وابن مردويه عن عمر، وأبونعيم، والبزار والبيهقي، رحمهم الله تعالى عن علي رضي الله عنه، وأحمد، والبخاري، ومسلم، والنسائي، والبزار، والطبراني، وأبو يعلى وأبونعيم، والبيهقي، وابن أبي شيبة، وابن مردويه، رحمهم الله تعالى عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وأحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه والبزار وأبو يعلى والطبراني والبيهقي وأبونعيم والحاكم وسعيد بن منصور وابن عساكر وابن مردويه والحاثر بن أبي أسامة وابن شاهين رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود رضي الله عنه.

وفي معجم البلدان « السويداء » تصغير « سوداء » موضع على إيلتين من المدينة على طريق الشام. قال غيلان بن سلمة: —

أسل عن سلمى علاك الشيب وتصابي الشيوخ شيء عجيب

ولإذا كان الشيب سلمى لك في سلمى وطاب النيب

لأنني فاعلم وإن عز أهلي بالسويداء للغداة الغريب

وما أثبتناه هنا هو الصواب، وفي « ع » الشوايد وهو تصحيف ظاهر، واعتمدنا في تصحيحه على شرح الشفاء للخفاجي، وشرح المواهب للزرقاني، والمستدرك للهاكم.

وأبو داود والبيهقي والطبراني وأبو نعيم رحمهم الله تعالى عن ابن عمر رضي الله عنهما .
ورواه ابن مردويه وعبد الله بن أحمد رحمه الله ، عن أبي كعب والبيهقي
وابن مردويه عن ابن عمرو بن العاص رضي الله عنه .
وأحمد والترمذي والنسائي والحاكم وابن جرير والبيهقي وابن أبي شعبة وابن مردويه
رحمهم الله تعالى عن حذيفة بن اليمان .

ورواه البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه ، وأحمد ،
وأبو يعلى ، والبيهقي ، والبزار ، وابن جرير ، وابن لال ، وابن أبي حاتم ، والحكيم
الترمذي ، وابن سعد ، وابن حبان ، وابن عساكر ، وسعيد بن منصور ، وابن مردويه ،
والضياء ، والدارقطني ، رحمهم الله تعالى عن أنس رضي الله عنه .

ورواه البخاري ومسلم والطبراني والديلمي وابن مردويه عن جابر ، وأحمد ، والبخاري
ومسلم ، عن مالك بن صعصعة ، والبعوي ، وابن عساكر عن أبي أمامة وابن أبي حاتم ،
وابن مردويه عن أبي أيوب الأنصاري ، والبخاري ومسلم ، وابن عساكر عن أبي ذر
رضي الله تعالى عنه .

وخرجه البيهقي وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري ،
والترمذي ، والبزار ، والحاكم ، والرويانى ، وابن حبان ، وأبو نعيم ، وابن مردويه عن بريدة
رضي الله عنه ، وابن مردويه عن سمرة بن جندب والطبراني ، وابن مردويه عن صهيب
ابن سنان الرومي .

ورواه ابن أبي حاتم والبيهقي والبزار والطبراني وابن مردويه عن شداد بن أوس
والبخاري ، ومسلم ، عن أبي حبة الأنصاري ، والبخاري ، ومسلم ، وابن ماجه ، وابن حنبل
وابن أبي حاتم ، والطبراني ، وابن جرير ، والبزار ، وأبو يعلى ، والبيهقي ، وابن سعد ،
وسعيد بن منصور ، وابن عرفة ، وابن عدى ، وابن مردويه عن أبي هريرة وابن عساكر
عن سهل بن سعد ، والبزار ، وأبي قانع ، وابن عدى ، عن عبد الله بن سعد بن زرارة ،
وأبو نعيم ، وسعيد بن منصور ، وابن مردويه عن عبد الرحمن بن قرط ، والطبراني ،
وابن قانع ، وابن مردويه عن أبي الحمراء ، والطبراني ، وابن مردويه عن أبي ليلى الأنصاري .

وأبو نعيم عن أبي سفيان ، والطبراني ، والحاكم ، والبيهقي ، وابن مردويه عن عائشة
وابن مردويه عن أسماء بنت أبي بكر .

ورواه ابن سعد عن أم سلمة ، وابن جرير وابن إسحاق والطبراني عن عقبة بن عامر
وأبي الحمراء والبيهقي عن عطار بن حاجب التميمي ^(١) .

فإنه من جملة ما أكرم الله به نبينا صلى الله عليه وسلم من المناجاة وإمامة الأنبياء ،
والعروج إلى سدرة المنتهى ، وما رأى من آيات ربه الكبرى . أكرم سليمان بمسيرة غدوة
شهر ، وأكرم محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم بالمسير إلى بيت المقدس والسماء في ساعة كما
في التفسير الكبير في سورة الكوثر .

واشتمل على أمور في مقام التحدى كذلك :

واختلف في وقت الإسراء : ف قيل كان بعد مبعثه بخمسة عشر شهراً ، وقيل بخمس
سنين ، وقيل قبل الهجرة بسنة .

واختلف أيضاً في أن الإسراء بروحه أو بجسده ، فقال قوم : إنه كان بالروح وإنه كان
في المنام ، وإليه ذهب معاوية وعائشة ومحمد بن إسحاق . وقال آخرون : كان بجسده
في اليقظة إلى بيت المقدس ، وإلى السماء ، وحيث شاء الله بالروح .

وقال الجمهور : إنه كان بالجسد والروح في اليقظة .

احتج الأولون بقوله تعالى : « وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ » ^(٢)
مترج بالرؤيا وهي إنما تكون في المنام .

وبما حكى عن عائشة رضي الله تعالى عنها « ما فقد جسداً رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليلة المعراج » .

وبقوله عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث « بينا أنا نائم » وبقوله عليه الصلاة والسلام
في هذا الحديث « فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام » وفي بعض روايات أنس رضي الله تعالى عنه .
وأجيب بأن الآية دليل لنا تدل على أنها رؤيا عين وإسراء شخص ، إذ ليس في الحلم
فتنة ، ولا يكون فيه شك لأحد ، لأن كل أحد يمكن أن يرى مثل ذلك من الكون .

(١) ماين الحاصرتين ثابت في : « ع » . (٢) سورة الإسراء آية : ٦٠ .

في ساعة واحدة ، في أفطار متباينة ، وقول عائشة رضي الله تعالى عنها لا يصالح للاحتجاج به ههنا ، لأنها لم تحدّث له عن مشاهدة لأنها لم تكن زوجة في ذلك الوقت ولا في من يضبط ولعلها لم تكن ولدت بعد على الخلاف المار في وقت الإسراء .

ولاحجة في قوله عليه الصلاة والسلام « بينا أنا نائم » لجواز أن يكون النوم أول وصول الملك إليه ، وليس في الحديث ما يدل على أنه كان نائماً في القضية كلها .

وقوله عليه الصلاة والسلام « فاستيقظت » لا يدل عليه ، لجواز أن يكون المراد استيقاظاً بعد نوم كان في موضع نومه بعد الوصول إليه ، وأنه وقع مرتين أو مراراً ، تارة في اليقظة والباقي في المنام ، وعلى ذلك يخرج جميع الأحاديث على اختلاف عباراتها .

واحتج الآخرون بقوله تعالى : « سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ^(١) » الآية .

غيا الإسراء بالمسجد الأقصى ولو كان ثمة أمر زائد على ذلك لبينه ، لأنه سيق لبيان شرف النبي صلى الله عليه وسلم ومدحه وذكره كان أبلغ في ذلك لثبوته حينئذ بالدليل القطعي الذي يكفر جاحده .

والجواب أن الزائد على ذلك ثبت بأحاديث مشهورة إنكارها ضلال .

واحتج الجمهور بالكتاب وهو قوله تعالى : « سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ » .

وجه ذلك أنه لو كان في النوم لم يقل « أسرى » بعبد ، بل يقال بروح عبده .

لا يقال يجوز أن يكون تقديره ذلك لأن الأصل خلاف الحذف والتقدير .

وبالأحاديث الدالة على أنه عليه الصلاة والسلام رأى ربه بعينه ليلة المعراج ، وهي

مشهورة عن ابن عباس ، وأنس ، وأسماء ، رضي الله تعالى عنهم ، وعاليه كثير من العلماء .

وإليه أشار بقوله : (ومن رده فهو مبتدع ضال) قال في شرح المقاصد : والحق أنه

في اليقظة إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب ، وإجماع القرن الثاني ومن بعدهم ، ثم إلى

السماء بالأحاديث المشهورة : والمنكر مبتدع، ثم إلى الجنة أو إلى العرش، أو إلى طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد .

وقد اشتهر أنه نعت لقريش المسجد الأقصى على ما هو عليه ، وأخبرهم بحال غيرهم ، وكان على ما أخبر وبما رأى في السماء من العجائب ، وبما شاهد من أحوال الأنبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث .

لما أنه أمر ممكن أخبر به الصادق .

ودايل الإمكان إما تماثل الأجسام فيجوز الخرق على السماء كالأرض وعروج الإنسان كغيره ، وإما عدم دليل الامتناع ، وأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، وأيضاً لو كان دعوى النبي عليه الصلاة والسلام المعراج في المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الإنكار ، ولم يرتد بعض من أسلم تردداً منه في صدق النبي عليه الصلاة والسلام .

فأشار الإمام في المقام بالاكتفاء بذكر معجزتين باهرتين من معجزات نبينا محمد عليه الصلاة والسلام إلى إثبات نبوته بالمعجزات من باب برهان « الإن » .

وتقريره على ما في شرح المقاصد وغيره أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة ، وكل من كان كذلك فهو نبي .

أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والإشراق . وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن ، وأخبر عن الغيبات ، وأظهر أفعالا على خلاف المعتاد ، وبلغت جملتها حد التواتر وإن كانت تفاصيلها من الآحاد .

وأما بيان الأول ، فهو أنه عليه الصلاة والسلام تحدى بالقرآن ، ودعا إلى الإتيان بسورة من مثله في البلاغة والفصاحة مصارع البلقاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وشهرتهم بغاية العصبية ، والحمية والجاهلية ، وتهالكهم على المباهاة والمباراة ، فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة ، وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة .

فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ، ولو عارضوا لنقل إلينا لتوافر الدواعي وعدم الصارف ، والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات .

وأما بيان الثاني ؛ فهو أنه أخبر عن الغيبات الماضية كقصة نوح وإبراهيم ولوط ،

وقصة موسى ويوسف وغيرهم على تفاصيلهم من غير سماع من أحد ولا تلق من كتاب ، وعن الغيبات المستقبلية كقوله تعالى : « سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ ^(١) » ، « مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ^(٢) » ، « سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ^(٣) » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « سَيَبْلُغُ مُلْكُ أُمَّتِي مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا » ، « الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً » ، وإخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما ، وإتفاق كنوزها في سبيل الله ، وغير ذلك مما روى في صحاح الأحاديث ، وقد اقترنت بدعوى النبوة فيتميز عن الكرامات ، وبطهارة النفس وصوالح الأعمال ، فيتميز عن الكهانة ونحوها .

وأما بيان الثالث : فهو أنه ظهر منه عليه الصلاة والسلام أفعال على خلاف العادة ، بعضها إرهابية ظهرت قبل دعوى النبوة ، وبعضها تصديقية ظهرت بعدها . وتنقسم إلى أمور ثابتة في ذاته ، وأمور متعلقة بصفاته ، وأمور خارجة عنهما مما يربى على أف كفا في دلائل النبوة .

وأما إثبات نبوته العامة من باب برهان اللّم - فتقريره على ما في المطالب العالية للإمام الرازي : أنه عليه الصلاة والسلام ادعى بين أقوام لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أنى بعثت بالكتاب والحكمة لأنهم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية ، وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ، ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله . ولا معنى للنبوة إلا ذلك ؛ فأشار إلى الثانى مشيراً إلى مذاهب المحققين من أهل السنة من عصمة الأنبياء عن الكفر مطلقاً قبل البعثة وبعدها ، وعن الكبرائر بعد البعثة مطلقاً والصغائر عمداً والمنفرة مطلقاً كما في شرح المقاصد وغيره . وهذا مذهب أئمتنا واختاره الأستاذ .

قال الإمام النووي : هو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين ، وقال في المسيرة : هو المختار فيما ليس طريقه الإبلاغ ، وأما فيه فهم معصومون فيه من السهو والغلط . وقال فيه مبيناً لعصمتهم على العموم (والأنبياء صلوات الله عليهم كلهم منزّهون) بتنزيه الله بعد البعثة كما دل الوصف ، فإن الفاعل حقيقة في حال الاتصاف كما تقرر في الأصول

(١) سورة الفتح آية : ١٦ (٢) سورة الروم آية : ٣ (٣) سورة القمر آية : ٤٥ .

(عن الصغائر) ظاهره الإطلاق لكن المراد به العمل لما بينه ماسيجىء بعده من التصريح (والكبار) مطلقا خلافا للحشوية فيهما (والكفر) مطلقا كما دل الإطلاق فيهما وكذلك فيه قبل البعثة كما صرح به ، وعينه الدليل بعده خلافا للشيعة فيه في حال التقية والأزارقة من الخوارج مطلقا .

وإيضاح المرام ، وتفصيل المقام : أن القبيح إما أن يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة ، كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أولا ، والثاني إما أن يكون كفرا أو معصية غيره .
وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا ، أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة ، والتطيف بحبة ، أو غير منفرة ، كالكذبة وهم بمعصية ، كل ذلك إما عمدا أو سهوا ، وبعد البعثة أو قبلها .

والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة ، وجوزه القاضي الباقلاني سهوا زعما منه أنه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر مطلقا .
وقد جوزه الأزارقة^(١) من الخوارج^(٢) بناء على تجويزهم الذنب ، مع قولهم بأن كل ذنب كفر .

(١) الأزارقة : إحدى فرق الخوارج وهم : أصحاب « نافع بن الأزرق » قالوا : كفر على التحكيم وإن ملجئ بحق في قتله ، وكفروا الصحابة عثمان ، وعلياء وطلحة ، والزبير ، وعائشة ، وعبد الله بن الزبير ، وكفروا القاعدين عن القتال وإن كانوا موافقين لهم في مذهبهم ، وقالوا : لارجم على الزاني المحسن ، ولا حد للذف على النساء .

ولم يكن للخوارج قوم أكثر منهم عددا ، وأشد شوكة ، وأعصل نابا ، وقد استحلوا أموال مخالفيهم قتلوا أم لم يقتلوا .

(٢) الخوارج إحدى الفرق الإسلامية التي اشتهر أمرها وطار ذكرها ، وكان لها في تاريخ الإسلام شأن يذكر ، ولشهرتها وكثرة ترددتها في كتب العقائد الإسلامية أحببنا أن نلم بطرف من أخبارها فنقول :
الخوارج — ويقال لهم « المحكمة » أي الذين يقولون : لاحكم إلا الله — كلمة حق أريد بها باطل .

و « الحرورية » نسبة إلى حروراء : قرية قريبة من الكوفة ، و « الشراة » أي الذين باعوا أنفسهم لله تعالى ، وإنما لقبوا بالخوارج لخروجهم على أمير المؤمنين « علي » بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه فرقة تمتد جذورها إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم . أخرج الشيخان واللفظ للبخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه ، قال : « بينا النبي صلى الله عليه وسلم يقسم ذات يوم قسما ، فقال ذو الخويصرة رجل من بني تميم يارسول الله اعدل ، قال : ولما من يعدل ؟ — إذا لم أعدل ، فقال عمر (ثمن لي فلا ضرب عنقه ، قال : لا ، إن له أصحبا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم ، وصيامه مع صيامهم ، يمرقون من الدين كروق السهم من الرمية » الحديث .

== فإذا اعتبرنا حال ذى الحويصرة هذا نجد أن عمله خروج صريح على الرسول صلى الله عليه وسلم، ولئن كان من اعترض على الإمام الحق خارجياً، فمن اعترض على الرسول أولى أن يكون رأس الحوارج، وقوله هذا : قول بالهوى في مقابلة النص، واستكبار على الأمر بقياس العقل، وهذه الحادثة تعتبر البذرة الأولى للحوارج.

نشأتهم : لقد كان من أمرهم أنه لما قتل أمير المؤمنين « عثمان » رضى الله تعالى عنه مظلوماً — بايع أكثر الناس علياً رضى الله تعالى عنه وتحلف عن البيعة جماعة : منهم « طلحة »، والزبير، وعثمان بن مظعون، وكانوا يرون أنه قعد عن نصرته عثمان، وكان في مكنته دفع الناس عنه. وكان « معاوية » يرى أنه أمسهم رحماً بعثمان، وأقوى أهل بيته على المطالبة بدمه.

فأما طلحة والزبير، فقد انتهى أمرهما سريعاً بانتهزامهما في موقعة الجمل.

وأما معاوية فقد كان أصعب منالاً — إذ كان لديه جند الشام المظم المطيع.

وقد كان بين علي ومعاوية موقعة صفين؛ وأحس معاوية بأن الدائرة كادت تدور عليه، فأوعز إلى جنوده برفع المصاحف على رؤوس الرماح وطلب التحكيم إلى كتاب الله تعالى.

فدبت الفرقة إلى أصحاب « علي » واختفوا — أيقبلون التحكيم؟ أم لا يقبلون — لأنها خدعة حرية لجأ إليها معاوية لما أحس بالهزيمة، وفي وصف هذا الاقسام والتفرق في جيش « علي » يقول الطبرى: — خرجوا مع علي وهم مترادون أحياء، فرجعوا متباغضين أعداء، ما برحوا من عسكرهم « بصفين » حتى فشا فيهم التحكيم، ولما أقبلوا يتدافعون الطريق كله، ويتشائمون، ويتضاربون بالسياط.

يقول الحوارج يا أعداء الله : أوهتم في أمر الله عز وجل، وحكمتم.

ويقول الآخرون : فارقم إمامنا، وفرقم جماعتنا.

فلما دخل « علي » الكوفة لم يدخلوا معه — حتى أتوا « حروراء » قرية قريبة من الكوفة، فنزل بها منهم اثنا عشر ألفاً.

مفاوضة علي للحوارج : أخذ أمير المؤمنين « علي » رضى الله تعالى عنه في مفاوضاتهم — لعلمهم يرجعون عن رأيهم، فأرسل إليهم « عبد الله بن عباس » فناقشهم، واقتنع كثير منهم بحجته، فرجعوا عن رأيهم وبقي آخرون منهم على رأيهم، فرأى أن يخرج إليهم بنفسه، وقال لهم : أيها القوم : ماذا همتم منى حتى فارقتموني لأحله ؟

فذكروا أموراً : منها أنه أباح لهم يوم الجمل الأموال، ولم يبيع النساء والذراري، فاعتذر لهم بأنه أباح الأموال بما أخذوه من بيت المال بالبصرة، وأما النساء والذراري فسلمون ولم يكونوا محاربين، ولا ذنب لهم، ثم قال لهم : لو أبحت لكم النساء، فمن منكم كان يأخذ عائشة أم المؤمنين في نفسه ؟ فلما سمعوا ذلك خجلوا، وما زال على رضى الله عنه يقيم عليهم الحجة تلو الحجة حتى استأمن إليه منهم ثمانية آلاف، وثبت أربعة آلاف منهم على خلافه وقتاله، فقال للذين استأمنوا إليه امتزوا اليوم منى جانباً، وقال لأصحابه : لا يقتل منا عشرة ولا ينجو منهم عشرة، واشتغل الفريقان بالقتل، فكان الأمر على ما قال « علي » رضى الله تعالى عنه. ولم يبق من جملة الحوارج إلا تسعة تفرقوا في بعض البلاد.

هذه الإمامة يسيرة بطرف من أخبار هذه الفرقة التي كانت من أقوى الفرق التي نبتت في الإسلام شكيمة، ولقى المسلمون منها شراً مستطيراً، وبلاء عاصفاً، وكادوا يطوحون بالدولة الأموية على جلالته منزلها ورفع شأنها.

آراؤهم : اتفقت كلمهم على القول بتكفير « علي »، وعثمان، وأصحاب الجمل، والحسكبن، وكل من رضى بالتحكيم.

وعلى القول بكفر الفاسق من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وخلوده في النار، إلا النجيدات منهم فإنهم ذهبوا إلى أن الفاسق كافر كفر نعمة، وعلى جواز الخروج على الإمام الجائر. فعوذ بالله الكريم من مضلات الفتن، واتباع الهوى.

وجوز الشيعة إظهاره تقيّة واحترازاً عن إلقاء النفس في المهلكة .
وردّ بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالفة وكذا عن
تعمد الكبائر بعد البعثة ، فعندنا سمعنا وعند المعتزلة عقلاً .
وجوز الحشوية لما سيأتى من شبه الوقوع ، وكذا عن الصغائر المنفرة لإخلالها
بالدعوة إلى الاتباع .
ولهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضاً ، وبعض الشيعة إلى
نفي الصغائر ولو سهوا .
والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً ، والصغائر عمداً لا سهواً الكن لا يصرون
ولا يُقرّون ، بل يذهبون فينتهون .
وذهب إمام الحرمين منا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمداً كما في شرح
المقاصد وغيره .

وتمسك الجمهور بوجوه لا تخلو عن مقال كما في المواقف فلذا لم يتعرض لها الإمام .
وأشار إلى إثبات عصمة نبينا عليه الصلاة والسلام على الخصوص والاستدلال عليها
بوجه يثبت عصمة الجميع لعدم الفاصل ؛ فقال فيه : (وقال في الفقه الأكبر : وقد كانت
منهم) أى من الأنبياء عليهم السلام (زلات) أى صغائر صادرة عن سهو أو نسيان في زمن
النبوة بمقتضى البشرية .
وإليه أشار بإطلاق الزلة فلم يوجد القصد فيها إلى عينها بل إلى أصل الفعل ؛ فإنها مجاز
مأخوذ من زل في الطين إذا لم يقصد الوقوع ولا الثبات بعده كما في الأصول .
وفسره بعطف قوله : (وخطايا) إشارة إلى نفي الصغائر المنفرة ، كالتطفيف بحجة
لصدورها بالقصد .

والخطيئة مالا تكون عن قصد إلى فعلها كما في المفردات ، وفيه إشارات :
الأولى : ثبوتها بالنصوص ، وإليه أشار بقوله : « وقد كانت » .
منها قوله تعالى : « فَتَنَسَى وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْماً ^(١) » ؛ وقوله عليه الصلاة والسلام :

« إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي » .

رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى رحمهم الله تعالى .
وظاهره أنه يورد عليه النسيان فيتصف به إلا أنه لا يُقرُّ عليه فيما هو أمر دينى بل
ينبه كما فى المسأرة .

الثانية : أن تخصيصها بزمن النبوة كما دل الصفة إشارة إلى أن مانص عليه فى غير
الزلات لم يصدر فى زمن النبوة فهو محمول على ما قبل النبوة نحو قوله تعالى : « فَوَكِّزْهُ
مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ ^(١) » فإن كون ذلك قبل البعثة كما فى المواقف .

الثالثة : الرد على من نفى الصفات سهواً كبعض الشيعة .

الرابعة : الرد على من نفى الكبائر قبل البعثة ككثير من المعتزلة وبعض الحديثين
لثبوتها بالنصوص ، وإليه أشار تعليق الحكم على الموصوف بصفة هى حقيقة فى الحال .

الخامسة : الرد على من نفى الزلة أيضاً مطلقاً ذهاباً إلى أن الواقع اختيار الفاضل وترك
الأفضل لعدم جريانه فى جميع موارد .

وإليه أشار بقوله : وقد كانت منهم زلات (ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حبيبه)
أى حبيبه المكرم عنده .

وأصل المحبة الميل إلى ما يوافق الحب ، وهو عليه تعالى محال ، فمحبتة له عصمته
وتوفيقه وتهيئة أسباب القرب وإفاضة رحمته عليه كما فى الشفاء .

وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « أَنَا حَبِيبُ اللَّهِ وَلَا فَخْرَ » ، وَأَنَا حَامِلُ
لِوَاءِ الْحَمْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ » رواه الترمذى والدارمى والبيهقى (ورسوله) أى المرسل
منه بشريعة مجددة إلى جميع الإنس والجن كما دل الإطلاق فى المقام .

ففيه إشارة إلى عموم رسالته من أصل بعثته ، ولا يختص بمصر بخلاف بعثة آدم
ونوح على نبينا وعليهم الصلاة والسلام كما فى فتح البارى (ونبيه) أى الخبر عنه المأمور
بالإبلاغ والإنذار ، وفى المقام إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن في عطف الوصفين في المقام مشيراً إلى أن الرسول أخص من النبي فإن كل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا كما في الشفاء .

الثانية : أنه عليه الصلاة والسلام جامع لهما ، شرف بهما روحه قبل أرواح جميع الأنبياء لقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنِّي عِنْدَ اللَّهِ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ ، وَإِنَّ آدَمَ لَمُجَنَّدِلٌ فِي طِينَتِهِ » أي ساقط على الجدالة وهي الأرض .

وليس المعنى أنه كان خاتم الأنبياء في علم الله كما ظن ، لأن المعلوماتية لا تختص به ، بل إن الله خلق روحه قبل روح آدم وسائر الأرواح ، وخلع عليه خلعة التشريف بالنبوة إعلاما للملائكة الأعلى به .

الثالثة : أنه عليه الصلاة والسلام رسول نبي بعد موته كما دل إطلاق صيغة بمعنى الفاعل ، وبه صرح في بحر الكلام .

إما لأن النبوة صفة لروحه عليه الصلاة والسلام [فإن الخطاب معه وإنما البدن آلة كما في التلويح ، وإليه أشار الإمام في تعريف القضية واختاره في العمدة ^(١)] فهو بعد موته رسول نبي ؛ ولا يضر انقطاع الوحي والتبليغ ، فقد أكل دينه كما في شرح الشفاء للخفاجي .

وإما لحيانته كما قال الإمام عبد القاهر البغدادي : إن المتكلمين من أصحابنا على أنه عليه الصلاة والسلام حيٌّ بعد وفاته ، وأنه يبشر بطاعات أمته كما في الدر المنظم للحافظ ابن حجر الهيتمي .

[الرابعة : أن الرسالة أشرف من النبوة كما ذهب إليه الجمهور ، وإليه أشار بتقديم الوصف في المقام ^(٢)] ، (وصفيه) أي مصطفاه [ومقرّبه المختص به بلا تعلق بغير الله في ظاهره وباطنه كما في شرح الشفاء .

وفيه إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام ^(٣) : « إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَى مِنْ وَلَدِ آدَمَ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْطَفَى مِنْ وَلَدِهِ إِسْمَاعِيلَ ، وَأَصْطَفَى مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ بَنِي كِنَانَةَ ، وَأَصْطَفَى مِنْ

(١) ماين الحاصرتين ساقط من «خ» .

(٢) ماين الحاصرتين ساقط من «خ» .

(٣) ماين الحاصرتين ساقط من «خ» .

بَنِي كِنَانَةَ قُرَيْشًا ، وَأَصْطَفَى مِنْ قُرَيْشِ بَنِي هَاشِمٍ ، وَأَصْطَفَى مِنْ بَنِي هَاشِمٍ ،
رواه مسلم وغيره عن واثلة بن الأسقع (ونقيه) أى منتقاه عن الآثام .

وبينه بقوله : (لم يعبد الصنم ، لم يشرك بالله) أى لم يشرك شركا جليا أو خفيا (طرفة
عين) فى أى وقت وإن قل ، لأن الطرف تحريك الأجفان للنظر ؛ فهو كناية عن أقصر
وقت (قط) أى فى الزمان الماضى ؛ يعنى قبل النبوة ، فانه ظرف لما مضى ، وخطئ
الكشاف فى استعمانه ظرفا للمستقبل .

والمعنى لم يتلبس بشئ مما ذكر فى وقت ما قبل النبوة وكذا بعدها بالطريق الأولى ،
وفيه إشارة إلى الرد على الشيعة^(١) المجوزة صدور الكفر حال التقية ، وعلى الأزارقة

(١) الشيعة لإحدى الفرق الإسلامية الشهيرة ، ومن حق البحث علينا أن نلم بطرف من أخبارها فنقول :
نشأتها : توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس عنه خبر مكشوف فيمن يتولى الخلافة بعد ،
وكان العباس بن عبد المطلب قد أشار على «على» بن أبى طالب أن يدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو مريض ، فيأله عن الخلافة بعده ، فإن كانت فيهم ، وإلا أوصى بهم من سيكون خليفة ، فامتنع من
ذلك «على» قائلا : إنه إن منعنا إياها لانتالها أبدا .

وقد تمت البيعة بالخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم «لأبى بكر» بعد المناظرات التى جرت
بين المهاجرين والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة .

وكانت هناك فئة قليلة تميل إلى أن تكون الخلافة فى بنى هاشم رهط النبي الأدين .
ولم يكن فيهم من أعمامه إلا العباس بن عبد المطلب ، وكان من بنى أعمامه جماعة ، رأسهم وذو الفضل
والسابقة فيهم «على» بن أبى طالب .

ومع أن العباس كان فى ذلك الوقت أسن بنى هاشم — لم يكن أحد من هذه الفئة القليلة يقدمه على
«على» بن أبى طالب — لما لى من المزايا ، والسابقة فى الإسلام .

وكان «على» نفسه يرى أنه أحق الناس أن يكون خليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .
وكان هذا رأى زوجه السيدة فاطمة الزهراء البضة الطاهرة ، ومن أجل ذلك امتنع عن مبايعة
أبى بكر مدة حياة فاطمة .

فلما مات دخل فما دخل فيه الناس ، وبايع أبى بكر على ملأ من الناس .
تلك الفئة القليلة كانت البذرة الأولى للشيعة .

والشيعة فى اللغة : هم الصعب والأتباع .

وفى عرف الفقهاء والمتكلمين من الساف والخلف — هم أتباع «على» وبنيته الذين شايعوه ، وقالوا
لأنه الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنس — إما جليا ، وإما خفيا .

واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده ، وإن خرجت — فلا يظلم يكون من غيرهم ، وإما
بتقية منه أو من أولاده .

مدار مذهبهم : ومدار مذهبهم على أن الخلافة أو الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر

=

الأمة ، ويتمين القائم بها بتعيينهم .

= بل هي ركن الدين ، وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لبي إغفاله ، ولا تفويضه إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ، ويكون معصوما من الصغائر والكبائر .

وإن عليا - هو الذي عينه الرسول صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ، ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، ولا يعرفها جهاذة السنة ، ولا نقلة الشريعة ، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه ، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة .

ثم منهم من يرى أن تلك النصوص التي ينقلونها تدل على تعيين « علي » وتشخيصه ، وكذلك تنقل منه إلى من بعده ، وهؤلاء هم الإمامية ، ويتبرءون من الشيخين ، ومن بايعهما ، حيث لم يقدموا عليا ، ويباعونه بمقتضى هذه النصوص ، ويغمصون في إمامتهما .

ولا يلتفت إلى نقل القدر فيهما من غلاتهم ، فهو مردود عندنا وعندهم .

ومنهم من يقول : إن هذه الأدلة إنما اقتضت تعيين « علي » بالوصف لا بالشخص ، والناس مقصرون حيث لم يضموا الوصف موضع ، وهؤلاء هم الزيدية .

وهم لا يتبرءون من الشيخين ، ولا يغمصون في إمامتهما - مع قولهم : بأن عليا أفضل منهما ، لكنهم يجوزون إمامة المفضل مع وجود الأفضل .

مذاهب الشيعة في الإمامة

اختلفت نقول الشيعة في مساق الخلافة بعد علي رضي الله تعالى عنه .

فمنهم من ساقها في ولد « فاطمة » بالنص عليهم ، واحدا بعد واحد على ماسياتي ، وهؤلاء هم الإمامية - نسبة إلى مقالهم باشتراط معرفة الإمام وتعيينه في الإيمان ، وهي أصل عندهم .

ومنهم من ساقها في ولد « فاطمة » لكن لا بالنص ، بل بالاختيار من العيوخ ، وهؤلاء هم الزيدية نسبة إلى صاحب المذهب وهو زيد بن علي بن الحسين السبط .

وشرائط الأئمة عندهم خمسة :

أحدها - أن يكون من نسل أحد السبطين أي من بني الحسن أو من بني الحسين .

ثانيها - أن يكون شجاعا لثلا يفر من الحرب .

ثالثها - أن يكون عالما ليبين للناس أحكام دينهم ، ويعينهم على ذلك .

رابعها - أن يكون ورعا لثلا يتلف بيت مال المسلمين .

خامسها - أن يخرج على الظلمة شاهرا سيفه ، داعيا إلى الحق .

والزيدية في الأصول معتزلة ، وفي الفروع حنفية إلا في مسائل معدودة كما في تلخيص المحصل .

ولما ناظر الامامية زيدا في إمامة الشيخين ورأوه يقول بإمامتهما ولا يتبرأ منهما رفضوه ، ولم يجعلوه من الأئمة ، وبذلك سموا رافضة .

ومنهم من ساقها بعد علي وابنيه السبطين إلى أخيهما « محمد بن الحنفية » ثم إلى ولده - وهم الكيسانية

نسبة إلى « كيسان » مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب .

= ومنهم طوائف يسمون « القلاة » تجاوزوا حد العقل والإيمان في القول بألوهية هؤلاء الأئمة . =

المجوزة مطلقاً ولذا أكد النفي (ولم يرتكب) قصداً كما يتبادر (صغيرة ولا كبيرة قط)
أى قبل النبوة فلم يثبت عنه كبيرة ولا صغيرة عمداً قبل النبوة ولا بعدها بالطريق الأولى ،
فلا ينافى ما سيأتى :

وفيه إشارة إلى الرد على الحشوية المجوزة لذلك ، وأوضح المقام في (قال في كتاب العالم :
ولم يأمر بشئ مما نهى الله عنه) أى لم يخالف فى شئ من الأحكام بل جميع ما قال فيه
وحى من الملك العلام .

وفيه إشارة إلى عصمته ، عما ينافى مقتضى المعجزة ، كالكذب فيما يتعلق بتبليغ
الأحكام .

والأمر : لفظ طلب به الفعل جزماً بوضعه له استقلالاً .

والنهى : لفظ طلب به الكف جزماً بوضعه له استقلالاً كما فى مرقاة الأصول (ولم يقطع
شيئاً وصله الله) أى لم يقع منه عليه الصلاة والسلام فى شئ قطيعة لا يرضى بها الله ، كقطع
الرحم ، والإعراض عن موالاة المؤمنين ، والتفرقة بين الأنبياء ، والكتب فى التصديق ،
وسائر ما فيه ترك خير أو تعاطى شر ، فإنه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصود بالذات
من كل وصل وفصل كما فى تفسير البيضاوى .

وفيه تأكيد لبيان عصمته عن جميع الكبائر مطلقاً .

(ولا وَصَفَ أَمْراً) أى لم يبين شيئاً (وصف الله ذلك الأمر بغير ما وصف به
النبي عليه الصلاة والسلام) وبينه .

وسمى الأمر الذى هو واحد الأمور به تسميته للمفعول بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل
له شأن وهو الطلب والقصد كما فى تفسير البيضاوى .

كبار فرق الشيعة

=

مما تقدم يظهر لك أن كبار فرق الشيعة أربع : الإمامية ، والزيدية ، والكيسانية ، والقلاة .
ما يجمع هذه الفرق : تجتمع كلمة هذه الفرق على أمور : —
القول بوجوب التعمين ، والتنصيص ، وثبوت عصمة الأنبياء ، والأئمة — وجوباً عن الكبائر ،
والصفائر ، ثم لأن بعضهم عيّل فى الأصول إلى الاعتزال ، وبعضهم إلى السنة ، وبعضهم إلى التشبيه .

وأوضحه بقوله : (وكان موافقا لله في جميع الأمور لم يبتدع) أى لم ينشئ شيئا في الدين
زيادة أو نقص بغير إذن من الله تعالى .

(ولم يتقوّل على الله غير ما قال) أى لم يفتر على الله في شيء ، وسمى الافتراء تقولا ،
لأنه قول متكلف .

وفيه إشارة إلى قوله تعالى : « وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ . لَأُخَذْنَا مِنْهُ
بِالْيَمِينِ . نَمَّ لَقَطَمْنَا مِنْهُ الْوَثِينَ ^(١) » .

وحاصل الوجوه فيه أنه لو نسب إلينا قولاً لم نقله لمنعناه عن ذلك .

إما بواسطة إقامة الحجة بأن نقيض له من يعارضه .

وإما بأن نسلب عنه القدرة على التكلم بذلك القول على ما هو مقتضى الحكمة لئلا
يشبه الصادق بالكاذب كما في التفسير الكبير .

(وما كان من المتكلمين) أى في دعوة الخلق إلى الشريعة بل كل عقل سليم وطبع
مستقيم فإنه يشهد بصحتها وجلالتها ، وبعدها عن الباطل كما في التفسير الكبير .

وفي البيان إشارة إلى أن هدايته عليه الصلاة والسلام أفضل من سائر الأنبياء ، لأنه
تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة ؛ ثم أمره عليه الصلاة والسلام بأن يقتدى بهدايتهم
وقد امتثل به ، وأتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة ، واجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم
فيكون أفضل منهم كما في التفسير الكبير والمعالم للرازي .

واستدل على المرام بوجهين :

الأول : ما أشار إليه بقوله : (ولذلك) المذكور من الأمور (قال الله تعالى : « مَنْ
يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ^(٢) ») .

وهذه الآية من أقوى الدلائل على أنه معصوم في جميع الأوامر والنواهي ، وفي كل
ما يبلغه إلى الخلق عن الله تعالى ؛ لأنه لو أخطأ في شيء منها لم تكن طاعته طاعة الله ، وأيضا
وجب أن يكون معصوما في جميع أفعاله (لأنه جعل الرسول قائداً لجميع خلقه من الجن

(١) سورة الحاقة آية : ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦

(٢) سورة النساء آية : ٨٠

والإنس) فوجب الانقياد له في كل ما أمر ونهى ، وكل فعل واطب عليه إلا ما خصه الدليل ، وهو الأشياء التي يثبت بالدليل المنفصل أنها من خواص الرسول أو صدر طبعاً . وإليه أشار بقوله : (وأميناً على فرائضه وسننه) .

وأمر بمتابعته في قوله « فَاتَّبِعُوهُ » والمتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، فكان الآتي بمثل ذلك الفعل مطيعاً لله في قوله فاتبعوه ، فثبت كون الانقياد له في جميع أقواله وجميع أفعاله إلا ما خصه الدليل طاعة لله ، وانقياداً لحكم الله ، كما في التفسير الكبير .

الثاني : ما أشار إليه بقوله : (ولذلك قال تعالى : « وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ ») من الأمر (« فَخُذُوهُ ») وتمسكوا به لأنه واجب الإطاعة (« وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ ») عن إتيانه (« فَأَنْتَهُوا » ^(١)) عنه ، فهو عام في كل ما أتى الرسول ونهى عنه ، وأمر النبي داخل في عمومه كما في التفسير الكبير .

فلو أتى بمعصية لوجب علينا بحكم النص متابعتها في فعل ذلك الذنب وهذا باطل فذاك باطل كما في المعالم للرازي ، وفي المقام إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن العصمة تنزيه الله لأتبيائه بأن لا يخلق فيهم ذنباً كما هو المتبادر ، لاملكة تمنع الفجور كما زعم الفلاسفة ، ولا خاصة يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم كما زعم قوم .

وإليه أشار بقوله منزهون ، وبينه الإمام أبو منصور الماتريدي بقوله : العصمة لا تنزيل المحنة ، أي لا تجبره على الطاعة ، ولا تحجزه عن المعصية ، بل هي لطف من الله تعالى مع بقاء الاختيار ، تحقيقاً للابتلاء كما في البداية .

الثانية : أن شرط النبوة الذكورة ، وكمال العقل ، وقوة الرأي ، والسلامة عن كل ما يخل بحكمة البعثة كما في شرح المقاصد ، وإليه أشار بصيغة التذكير ، وتنويه الشأن في مقام البيان ، وخالف في الذكورة بعض المحدثين وروى عن الأشعري .

الثالثة : أنه عليه الصلاة والسلام مبعوث إلى كافة الثقلين ، وسائر الرسل إلى أقوامهم ،

وإليه أشار في مقام البيان بقوله : قانداً لجميع خلقه من الجن والإنس ، وإلى الأخذ من قوله تعالى : « قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ^(١) » لأن الخطاب به يعم كل الناس ، وقوله : « هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ^(٢) » .

ولأنه علم بالتواتر أنه عليه الصلاة والسلام ادعى البعثة إلى كل العالمين ، كما في التفسير الكبير .

الرابعة : أنه عليه الصلاة والسلام مبعوث إلى الإنس والجن دون الملك .
وإليه أشار ببيان الجميع بالفريقين ، وصرح به الحلیمی والبيهقي ، ونقل في تفسير الرازي والبرهان النسفي الإجماع عليه كما مر ، ولعله إجماع المحققين ، فإن لبعض المحدثين خلافاً فيه .

الخامسة : أن العصمة ثبتت في جميع الأنبياء قطعاً ، وأما في جميع الملائكة فالخيار عصمتهم جميعاً كما في المقاصد .

[وأما هاروت وماروت ، فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة .
وقعديهما إنما هو على وجه المعاقبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو ، وكانا يعظان الناس ، ويعلمان السحر ، ويقولان إنما نحن فتنه فلا تكفر ، ولا كفر في تعليم السحر ، بل في اعتقاده والعمل به ، كما في العقائد النسفية ^(٣)] ، لكن عموم الأدلة ظنية كما في شرح المواقف .

وفي شرح الفقه الأبسط للفقيه عطاء الجوزجاني أنهم معصومون عن المعاصي إلا هاروت وماروت ، فإنهما مخصوصان من بين الجملة [بالزلة كما وردت من نحو عشرين طريقاً ، وبعضها حسن كما بينه الحافظ ابن حجر وقال : من اطاع عابها يكاد يقطع بها ^(٤)] .
وإليه أشار بالاختصار على بيان عصمة الأنبياء في المقام .

(١) سورة الأعراف آية ١٥٨

(٢) سورة النوبة آية ٣٣ ، وسورة الفتح آية : ٢٨ ، وسورة الصف آية : ٩

(٣) ما بين الحاصرتين ساقط من «خ» .

(٤) ما بين الحاصرتين ساقط من «خ» .

وبينه الإمام أبو منصور السمرقندى فى شرح التأويلات الماتريديّة فقال : زوال العصمة من أفراد الملائكة لتحقق المعصية منهم جائز إذا تعلق به عاقبة حميدة ، بخلاف الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة ، وإن كان متصوراً من حيث ذات الفعل .

ونمك الخالفون بقصص الأنبياء التى نقلت فى القرآن والحديث مما توهم صدور الذنب عنهم فى زمان النبوة ، ومن توبتهم واستغفارهم وأمثال ذلك . وأجيب عنه إجمالاً بأن ما نقل آحاداً مردود ، وما نقل متواتراً أو منصوصاً فى الكتاب محمول على السهو والنسيان ، أو ترك الأولى ، أو كونه قبل البعثة ، أو غير ذلك كما فى المقاصد ، وتفصيلاً بما بين فى التفسير والكتب المصنفة فى هذا الباب ، وإلى الجواب الإجمالى أشار وقال : « وقد كانت منهم زلات وخطايا^(١) » .

فصل

فى تحقيق النسخ فى بعض الأحكام ، واتحاد الدين ،
وأصول الاعتقاد لجميع الرسل عليهم الصلاة والسلام
(قال فى كتاب العالم : والرسل صلوات الله عليهم أجمعين لم يكونوا على أديان مختلفة)
أى لم يكونوا على أصول متباينة فى الاعتقاد (ولم يكن كل منهم) أى كل واحد من الأنبياء
والرسل (يأمر قومه) الذين بعث إليهم (بترك دين) وأصول اعتقاد (الرسول الذى كان
قبله) بل كانوا يأمرون بالقيام عليها (لأن دينهم) واعتقادهم (كان واحداً) كما قال تعالى :
« دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا^(٢) » ، [وفى المقام إشارات :

(١) هذه العبارة مع شرحها تقدمت قبل أوراق يسيرة على ما جرت عليه نسخة « ع » ولكنها فى نسخة « خ » مذكورة مع شرحها ها هنا فليتبّه .

(٢) سورة الأنعام آية : ١٦١ .

الأولى : أن الدين بمعنى أصول الشريعة فيرادف الملة ، وإليه أشار بقوله : والرسول لم يكونوا على أديان مختلفة^(١) .

قال الإمام الزجاج : الملة السنة والطريقة ، نقل إلى أصول الشرائع باعتبار أنه يملئها للنبي المبعوث على من أمر بإرشادهم ، ولهذا لا يختلف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيها ؛ وقد يطابق على الباطل كما يقال الكفر ملة واحدة .

ولا اعتبار ملاحظة الأصل لاتضاف إلى الباعث تعالى شأنه ، فلا يقال ملة الله تعالى ، ولا إلى آحاد الأمة .

والدين يرادفها صدقا لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه الطاعة في الأصل وللنظر إلى وحدتهما قال تعالى : « دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ » .

وقد يتجاوز به خاصة فيطلق على الفروع أيضا ، ومنه قوله تعالى : « وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ »^(٢) أي الملة القيمة .

على أن تغاير الاعتبار كاف في صحة الإضافة وعلى الطاعة^(٣) الخصوصية بعمرو دون زيد نظراً إلى الأصل ؛ ولهذا صح إضافته إلى الباعث تعالى وإلى الآحاد ، ويقع على الباطل أيضا .

[الثانية^(٤)] : أن الشريعة بمعنى الأحكام الجزئية المختلفة ، وإليه أشار بقوله : (وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه) واتباع أحكامه التي بعث بها إلى قومه (وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله) ونسخت أحكامه ببعثته (لأن شرائعهم) وأحكامهم (كانت كثيرة مختلفة) .

فأشار إلى أن الشرائع بمعنى الأحكام الجزئية .

قال الإمام الزجاج : الشريعة هي الموردة في الأصل ، وهي اسم للأحكام الجزئية التي يتهذب بها المأمورون معاشاً أو معاداً ، سواء كانت منصوبة من الشارع أو راجعة إليه ؛

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من «خ» . (٢) سورة البينة آية : ٥

(٣) في «ع» ، «خ» الطائفة فأصلحناها إلى الطاعة لتصحيح العبارة وهو ما يقتضيه سياق الكلام .

(٤) ما بين الحاصرتين ساقط من «خ» .

ولذلك قال تعالى : « لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا » .

والتبديل والنسخ يقع فيها ، ويتجاوز بها فتطلق على الأصول الكلية أيضا إطلاقا شائعا كما في كشف الكشاف .

[الثالثة : أن الرسول من جاء بشرع مبتدئ ، والنبي من لم يأت به وإن أمر بالإبلاغ كما في شرح التأويلات الماتريديّة ، وإليه أشار بقوله : « وكل رسول يدعو إلى شريعة نفسه ، وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله » .

واختاره المحققون وصرح به البيضاوي في سورة الحج ، وقيل الرسول من جمع إلى المعجزات كتابا منزلا عليه دون النبي ورد بزيادة عدد الرسل على الكتب^(٢)] .

الرابعة : أن النسخ أن يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي متراخ وإليه أشار بقوله : وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله .

الخامسة : أنه جائز عقلا ، أما إذا لم يعتبر مصالح العباد لأن الله تعالى غني عن العالمين ، فظاهر لأنه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، ولا يسأل عما يفعل ؛ وأما إذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور ، فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات ، وعلم الخبير القدير به وإن كان غنيا عنا كاستعمال الأدوية بحسب الأمزجة والأزمان ، ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الإحياء والإماتة ، وإليه أشار بالتعرض للقبليّة .

السادسة : أنه جائز نقلا ، لأن الاستمتاع بالأخوات كان حلالا في زمن آدم عليه الصلاة والسلام ثم نسخ في سائر الشرائع ، ولأن الختان كان جائزا في شرع إبراهيم عليه الصلاة والسلام ؛ ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ، ولأن الجمع بين الأختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه الصلاة والسلام ثم حرم في سائر الشرائع كما في شرح مرقاة الأصول ، وإليه أشار بقوله : لأن شرائعهم كانت كثيرة مختلفة .

[قال الإمام الرازي في المطالب العالية : الشرائع منها ما يعرف نفعه بالعقل معاشا ومعاداً ، فهذا يمتنع طرؤ النسخ عليه كعرفة الله تعالى وطاعته أبدا ؛ ومجامع هذه الشرائع

(١) سورة المائدة آية ٤٨ .

(٢) مابين الحاصرتين سائط من «خ» .

العقلية أمران : التعظيم لأمر الله ، والشفقة على خلق الله ؛ ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها إلا بالسمع ، وهذا يمكن طرؤ نسخه ، وتبديله ؛ وحكمة نسخها أن الأعمال البدنية إذا واظب عليها الخلف عن السلف صارت كالعادة ، وظن أنها مطلوبة لذاتها ، فيمتنع الوصول بها ، لما هو المقصود في معرفة الله وتمجيده ، بخلاف ما إذا تغيرت تلك الطرق وعلم أن المقصود من الأعمال إنما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبة ، فإن الأوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر^(١)] ، وإلى بيانه أشار بقوله : (ولذلك قال تعالى : « لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ ») أيها الأمم (« شِرْعَةً ») أي شريعة وهي الطريقة إلى الماء شبه بها الدين ، لأنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبدية (« وَمِنْهَا جَاءَ ») وطريقا واضحا في الدين من نهج الأمر إذا وضع (« وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً »)^(٢) جماعة متفقة على دين واحد في جميع الأعصار من غير نسخ وتبديل .

قال في التفسير الكبير : وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل كقوله تعالى : « شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا »^(٣) الآية ، وآيات دالة على حصول التباين فيها كقوله تعالى : « لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ » وطريق الجمع أن الأولى مصروفة إلى ما يتعلق بأصول الدين ، والثانية إلى ما يتعلق بفروعه .

السابعة : أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يكن متعبدا قبل النبوة بشرع أحد من الأنبياء بما أراده الله من الحق [كما هو المتبادر من التعليل ، وصرح به في يتيمة الفتاوى ، واختاره الجمهور كما في الشفاء لانتساخ الشرائع السابقة بشرع عيسى عليه الصلاة والسلام ، وعدم بقاء جماعة يثبت بنهرهم الحجة على شرعه كما صرح به الباقلاني والرازي والقاضي عياض ، وتوقف الغزالي والآمدى . واختلف المثبتون في تعبدية بشرع نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى مستدلين بقوله تعالى : « أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ »^(٤) ، وأجيب بأن المراد بهداهم ما وافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين دون الفروع المختلف

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط » .

(٢) سورة المائدة آية : ٤٨ . (٣) سورة الشورى آية : ١٣ .

(٤) سورة الأنعام آية : ٩٠ .

فيها ، فإنها ليست هديا مضافا إلى الكل ، ولا يمكن الناسى بهم جميعا ، فليس فيه دليل على أنه متعبد بشرع من قبله كما في تفسير البيضاوى ، وإليه أشار بقوله ^(١) [: (وأوصاهم جميعا) أى أمر كل واحد من الرسل أمراً أكيداً (بإقامة الدين) أى المواظبة والاستمرار على أصول الاعتقاد وبينه بقوله : (وهو التوحيد) وما يتفرع عليه من الاعتقادات (وأن لا يتفرقوا فيه) ولا يختلفوا فى أصول الدين والاعتقاد (لأنه جعل دينهم واحداً) لا تباين فى طريقتهم فى أصول الدين (فقال : « شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ») أى شرع لكم من الدين دين نوح ومحمد عليهما الصلاة والسلام ومن بينهما من أرباب الشرائع ، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسر بقوله : (« أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ») وهو الإيمان بما يجب تصديقه ، والطاعة فى أحكام الله (« وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ » ^(١)) ولا تختلفوا فى هذا الأصل . وأما فروع الشرائع فمختلف ، وفيه إشارات :

الأولى : أنه إنما خص هؤلاء الأنبياء الخمسة بالذكر ، لأنهم أكابر الأنبياء وأصحاب الشرائع العظيمة والأنباع الكثيرة .

الثانية : أن المعنى شرع لكم من الدين ديننا تطابق الأنبياء على صحته ، والمراد منه الأمور التى لا تختلف باختلاف الشرائع وهى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والإيمان بوجوب الإقبال على الآخرة ، والاحتراز عن رذائل الأحوال .

الثالثة : التنبيه على أن الشرائع على قسمين : منها ما يمتنع دخول النسخ والتبديل فيه بل يكون واجب البقاء فى جميع الشرائع والأديان ، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان ، والقول بقبح الكذب ، والظلم والإيذاء ؛ ومنها ما يختلف باختلاف الشرائع والأديان ككثير من الأحكام .

الرابعة : التنبيه على أن المواظبة على القسم الأول أقوى فى تحصيل السعادة الآخروية وعلى أن الموافقة أمر مطلوب فى الشرع والعقل ، كما فى التفسير الكبير (وقال تعالى :

(١) ما بين الحاصرتين ساقط من « ا ، ب ، خ ، ط » .

(٢) سورة الشورى آية : ١٣ .

« وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ^(١) » ، وفيه دلالة على أن جميع الرسل أوحى إليهم بالتوحيد ، وعبادة الرب المجيد ، ومعرفة تعالى بصفات التقديس والتمجيد ، ودلالة على السبى عن عبادة غير الله ، فإن ما سوى الله محدث مخلوق مروب ، وإنما حصل بتكوين الله وإيجاده ، والعبادة عبارة عن إظهار الخضوع فيها ، ونهاية التواضع والتذلل ، وذلك لا يليق إلا بالخالق المدبر المحسن ، فثبت أن عبادة غير الله منكورة ، والإعراض عن عبادته تعالى منكر ، وعبادته تعالى مشروطة بتحصيل معرفة الله قبل العبادة ، لأن من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته ، فكان الأمر بالعبادة أمراً بتحصيل المعرفة أولاً كما فى التفسير الكبير (وقال تعالى : « لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ اللَّهُ ») لا يقدر أحد أن يغيره ، ولا يتهيأ له تبديله بإقامة حجته على ضده كما فى التيسير ، أو ما ينبغى أن يغير (« ذَلِكَ ») إشارة إلى الدين المأمور بإقامة الوجه أو الفطرة فى قوله : « فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا » إن فسرت بالملة (« الدِّينُ الْقَيِّمُ ^(٢) ») المستوى الذى لا عوج فيه كما فى تفسير البيضاوى ، وفى التفسير الكبير فسر الفطرة والخلق بالتوحيد ؛ وأشار الإمام إلى تفسير الفطرة بالملة بتفسير الخلق بالدين ليتوافق الظاهر بقوله : (أى : « لَا تَبْدِيلَ لِلدِّينِ اللَّهُ ») أى التوحيد وما يتفرع عليه من الاعتقادات ، وفى المقام إشارات : الأولى : أنه الثابت الدائم كما دل الصفة ، وإليه أشار بقوله : (فالدين) أى أصول الاعتقاد (لم يبدل) فى شرع من الشرائع (ولم يحول) إلى أمر آخر (ولم يغير) ينسخ فيه وقتاً ما .

الثانية : أن الاعتقادات لا يدخلها النسخ ، وإليه أشار بتفريع قوله فالدين لم يبدل .
الثالثة : أن النسخ مختص بالأحكام ، وإليه أشار بقوله : (والشرائع) أى الأحكام الفروعية (قد غيرت) ووقع النسخ فيها (وبدلت) إلى حكم آخر فى وقت ما ؛ فأشار إلى أن النسخ إنما يدخل فى الأحكام العملية دون الاعتقادات والإخبارات ؛ وبينه بقوله : (لأنه رُبُّ شَيْءٍ قَدْ كَانَ حَلَالاً لِنَاسٍ قَدْ حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى آخِرِينَ) بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص ، وأشار إلى التعميم بقوله : (ورب أمر أمر الله به أناساً ونهى عنه آخرين) .

الرابعة : أن ما بينه الشارع لنا من الشرائع السابقة من غير منع عنه ولا تكبير ، فهو شريعة لنا كما تقرر في الأصول ، وإليه أشار بالتعرض للتحريم والنهي في البعض بالبيان (فالشرائع كثيرة مختلفة) لكل رسول شريعة (والشرائع هي الفرائض) والأعمال دون الاعتقادات ، فالحصر إضافي بدلالة المقام ^(١) .

وقد استراحت يعملات الأقلام ، من نظم جواهر الإلهيات في سلك الانتظام ، ناقلا عن مائتي كتاب للأعلام ، ومنبها في مائة مقام ، على مازل فيه الأقدام ، ناقلا في موارد الاتفاق عن نحو المحصل والواقف والصحائف والمقاصد من كتب الكلام ، منبها بالنقل عن كتب الساتريدية على خصوص المرام ، موضحا لذلك غاية الإيضاح والإفهام ، مكثرا فيه من التغيير والنقض والإبرام ، توفيراً للفوائد ، وتسهيلا للمرام ، وتعويلا على الأخير في الترتيب والإتمام ؛ فجاء بفضل الله سبحانه ، حاويا لخمسائة إشارة ، تربو على ما يؤمل ويرام ، في تحقيق المعاهد وحسن الانسجام ، بحيث إذا جاز الناظر الماهر ، على ما فيه من تدقيق الكلام ، وفاز بفحوى مطاويه من تحقيق المقام ، وجاز بحاق خوافيه في إزاحة شبه الأقوام ، ثم رأى استنباط ذلك كله من عبارات الإمام ، تيقن أن أصول الإمام جنة تجري من تحتها أنهار دقائق الكلام ، وأن في كل لفظة منها روضا من حقائق المرام ، وكيف لا وهو المتفرد في سلوك سبيل المرام فيما لا يرام ، والمتوحد في إشارات الفوائد في كل مقام ؟ والله المتضرع إليه في التوفيق لتتميم سمعيات الكلام ، والتسديد في مداحض الأقدام ، بجاه نبيه محمد سيد الأنام ، عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأكمل السلام .

والحمد لله على توفيق الإتمام ، والصلاة والسلام على رسوله محمد المبعوث إلى الخواص والعوام ، وعلى آله وأصحابه وحماة دين الإسلام ، بعد البدء بالأمر من المولى المؤلف سلمه السلام ، وأناله في الدارين من المنى خير المرام .

(١) إلى هنا انتهى بحمد الله تعالى الكتاب على ما في « ع ، ز » ووجد في « خ » ، ونسخ الدار

« ا ، ب ، ط » زيادة الفصل الآتي أثبتناه تنميا للقائمة ، وها هو ذا في صحيفة (٣٣٨) .

(٢٢ - إشارات المرام)

فصل

في تحقيق خلق الكرامة على يد أوليائه والاستدراج على يد أعدائه .

أشار إلى الأول (قال في الفقه الأكبر : والكرامات حق ثابت للأولياء) الولي هو العارف بالله تعالى الصارف همه عما سواه ، والكرامة ظهور أمر خارق للعادة من قبله بلا دعوى النبوة ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أنها جائزة ولو بقصد الولي ومن جنس المعجزات كما دل الإطلاق لشمول قدرة الله تعالى .
الثانية : أنها واقعة لقصة مريم وآصف وأصحاب الكهف وما تواتر من جنسه من الصعابة والتابعين وكثير من الصالحين والتابعين ، وإليه أشار بالثبوت .

الثالثة : الرد على المعتزلة المنكرة لها حيث قالوا : إنها توجب التباس النبي عليه الصلاة والسلام مع غيره .
لذا الفارق هو المعجزة ؛ والخروج عن نقض العادة بكثرة الأولياء ، وانسداد باب النبوة لاحتمال أن تكون المعجزة إكراماً لاتصديقا ، والإخلال بعظيم قدر الأنبياء بمشاركة الأولياء .

والجواب أن الكرامة لا تقارن دعوى النبوة ؛ وكثرتها تكون استمرارا لنقض العادة ، والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة ، والكرامة تزيد جلالة قدر الأنبياء حيث نالت أمتهم ذلك ببركة الاقتداء .
ومما هو قوى في منع الإخبار بالمغيبات قوله تعالى : « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول » والجواب أنه لو سلم عموم الغيب يجوز أن يخص بحال القيامة بقرينة السياق ، أو يكون القصد إلى سلب العموم ، أو يخص الاطلاع بما يكون بطريقة الوحي .

الرابعة : الإشارة إلى أنه لا يبلغ ولي درجة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا تسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ، ولا يكون ولاية غير النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من النبوة ، وإليه أشار بعطف هذا البيان على ما سبق لهم من الشأن . وفي ولايته خلاف ، فقيل النبوة أفضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك كما في المقاصد .

وأشار إلى الثاني بقوله : (وأما خوارق العادات (التي تكون) وتوجد (لأعدائه مثل إبليس) من جريه مجرى الدم لابن آدم وطى الأرض له حتى يوسوس من في الشرق والغرب . وقد كان من الجن نشأين الملائكة ، وكان مغمورا بالألوف فيهم فشمله أمر السجود لآدم بالتبعية ففسق عن أمره ، كما في التفسير للعلامة ابن السكال .

(وفرعون) من جرى النيل بأمره وطول يدي فرسه إذا هبط وقصرها إذا علا ، وفرعون لقب لمن ملك العماقة ، والمراد به فرعون موسى مصعب بن الريان ، وقيل ابنه الوليد من بقايا عاد دون فرعون يوسف عليه السلام الريان ، وكان بينهما أكثر من أربع مائة سنة كما في تفسير البيضاوي .

(والدجال) وهو شخص بعينه ابتلى الله تعالى به عباده وأفدره على أشياء من ظهور زهرة الدنيا والخصب وإتباع كنوز الأرض له ، وقتل رجل ثم إحيائه ؛ وأن معه نارا وماء فناره ماء وماءه نار ، كما رواه البخاري ، ومسلم وغيرهما عن حذيفة عنه عليه الصلاة والسلام ، وهو محبوس في جزيرة يخرج في آخر الزمان ، وقيل إنه لم يولد بعد وسيولد في آخر الزمان وهو الصحيح لحديث تميم الداري كما في الشرح الأكل للمشارقي .

(مما روى في الأخبار) الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لأنسميها) أي تلك الخوارق (آيات) أي معجزات لأنها مختصة بالأنبياء (ولاكرامات) لأنها مختصة بالأولياء (ولكن نسميها قضاء حاجاتهم) أي حاجات الأعداء كما قضى لإبليس حاجته الإلتفات إلى يوم يبعثون ، وكما قضى لفرعون حاجته تمكث في الملك أربعمئة عام لا ينكسر له آنية ، ويقضى للدجال حاجته فيتبعه سبعون ألفاً من اليهود عليهم الطيالة ، وبأمر السماء فتمطر والأرض فتنبت (وذلك) المذكور من ظهور خوارق العادات على أيدي أعدائه قضاء لما لهم من الحاجات (لأن الله تعالى يقضى) ببالغ حكمته (حاجات أعدائه) لاطفأ بهم بل (استدراجاً لهم) أي استدناء لهم من الهلاك قليلاً قليلاً. وأصل الاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة ، وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى : « والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » وذلك أن تتواتر عليهم النعم فيظنوا أنها لطف من الله بهم فيزدادوا بطراً وانهما كما في الغنى ، حتى يحق عليهم كلمة العذاب كما في تفسير البيضاوي ، وإليه أشار بقوله (وعقوبة عليهم فيفترون) ويحسبونه إحساناً واطفاً (فيزدادون طغياناً) إن كانوا نجاراً (وكفراً) إن كانوا كفاراً (وذلك) المذكور (كله جائز) ممكن عقلاً مطابق للحكمة فعلاً ، وفيه إشارات إلى مسائل :

الأولى : أن ما يقع على أيديهم أمور حقيقية ابتلاء للعباد وهو مذهب أهل السنة لقوله عليه الصلاة والسلام « من سمع بالدجال فإني عنه » فوالله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشهوات » كما في شرح المقاصد « ثم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرق دمشق فيطلبه حتى يدركه بياب لد فيقتله » .

الثانية : الرد على الجهمية والخوارج وبعض المعتزلة حيث قالوا إن الذي يفعله مخارق وخيالات لا حقيقة لها ، لأنه لو كان حقيقة لالتبس بالنبي فيرتفع الوثوق بالأنبياء . وأجيب بأن الملازمة ممنوعة ، فإنه لم يدع النبوة ليكون ذلك معجزة له ، وإنما يدعى الألوهية ، ودلائل الحدوث من نقص صورته بالصور ، وكتابة الكفر بين عينيه تكذبه فلا يغتر به إلا رعاي الناس لشدة الفاقة ، أو حال تقية من أذاه ، لأن فتنته عظيمة تدهش الأبواب مع سرعة مروره في الأرض ، لا يمكنك حتى يتأمل الضعفاء حاله ؛ ولهذا حذر الأنبياء عليهم السلام من فتنته ونهبوا على قصه . وأما أهل التوفيق فلا يغترون به ولا ينخدعون بما معه ، ولهذا يقول الذي يقتل ثم يحياه ما زددت فيك إلا بصراً كما في الشرح الأكمل للمشارقي .

الثالثة : أنه تعالى يريد بالعبد ما يسوقه إلى العصيان والكفر . وأوله الجبائي بالاستدراج إلى العقوبات حتى يقعوا فيها بغتة والحمل على عذاب الاستئصال دون الاستدراج إلى الكفر ، لأنه تعالى أخبر بتقديم كفرهم . وأجيب بأن فوزهم بالذات كان استدراجاً لهم إلى استمراره لكونه سبباً لتماذيرهم في الإعراض عن ذكر الله تعالى وبعداً عن الرجوع إلى طاعة الله سبحانه كما في التفسير الكبير انتهت عبارتهما .

والحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

شكر المنعم واجب

أرى لزما عليّ - وقد أنعم الله تعالى عليّ بأعنام ما اضطلعت به من القيام بإخراج كتاب « إشارات المرام من عبارات الإمام » في علم الكلام للعلامة البيضاوي ، ونشره لأول مرة رجاء أن يعم به النفع ويقبل عليه الباحثون ، وذوو الفضل - أن أحمد الله تعالى الذي وفقني لهذا العمل النافع الجليل وأشكره شكر عبد مقرر معترف ، وأضرع إليه جل شأنه أن يوفقني لكل ما يرضيه ويحبه ثم أتوجه بالشكر العظيم لكل من تفضلوا علينا بالمعونة والمساعدة - حتى جاء هذا العمل على الوجه الذي يسرّ الصديق ويكبت الحاسد .

وإني لا يسعني إلا أن أنوّه بفضل : -

حضرة صاحب الفضيلة أستاذنا المولى الأجل الشيخ « عيسى مرون » شيخ كلية الشريعة حفظه الله تعالى وأقر عينه بأتمجّاله - فقد كانت مكتبته العامرة بما فيها من ذخائر ونقائس ومراجع هامة تحت تصرفي ولم يكن يضنّ على بمدّ يد المساعدة كلما التمسّت منه الفائدة ، حفظه الله وبارك في حياته الغالية .

وحضرة صاحب الفضيلة أستاذي الجليل محدث العصر وعلامة المعقول والمنقول الشيخ « محمد زاهد الكوثري » حفظه الله تعالى وأدام به النفع ، وجزاه الله تعالى عن العلم وأهله أفضل ما جازى العلماء العاملين ، فلقد استفدت منه ومن مؤلفاته وتعاليقه النافعة الممتعة ما يجعلني ماحيت ألهج بالشكر والثناء عليه .

وحضرات أصحاب الفضيلة والعزة رجال مكتبة الجامع الأزهر ، ورجال دار الكتب الملكية العامرة بالقاهرة ؛ فلقد لقيت منهم جميعاً كل معونة وتسهيل ، فلهم جميعاً مني وخاصة صديق الفضال « فؤاد أفندي السيد » الموظف بقسم الفهارس العربية بدار الكتب الملكية عظيم شكرى وتقديرى . وقبل أن أختم كلمتي أحب أن أنوّه بفضل حضرات الأفاضل أصحاب :

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده

فلقد تولوا هذا العمل بما عهد فيهم من همة وإخلاص في نشر المخطوطات النفيسة ، وما عرف عنهم من حب لإعلاء شأن المطبوعات العربية والإسلامية ونشرها .

جزاهم الله تعالى عن العلم وأهله أحسن الجزاء ، وأدام عليهم نعمه السابغة اللهم آمين .

يوسف عبد الرزاق

فهرست الموضوعات

الواردة في كتاب « إشارات المرام من عبارات الإمام » للعلامة البياضي

الصفحة

- ٣ مقدمة حضرة صاحب الفضيلة العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري تعريفاً بالكتاب .
التحدث عن الكتاب ، وأهميته ، وجلالة قدر مؤلفه . العقيدة المنجية هي التي كان عليها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه .
- ٤ فضل الإمام أبي حنيفة رحمه الله على علماء الكلام . بلوغه في علم الكلام مبلغاً يشار إليه فيه بالأصابع . دخوله البصرة نيفاً وعشرين مرة للمناظرة مع أصحاب الخصومات والجدل .
- ٥ أول المتكلمين من الفقهاء أبو حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى . كتب الإمام أبي حنيفة التي أودعها الحجج القاهرة على أهل الإلحاد والبدعة . وحدة المعتقد بين الأئمة رضي الله عنهم .
- ٦ رسائل أبي حنيفة في علم الكلام مع بيان أسانيدها . الإمام أبو منصور الماتريدي ومؤلفاته الممتعة في التفسير والكلام .
- ٧ الإمام أبو الحسن الأشعري ناشر ألوية السنة في الآفاق وذكر بعض مؤلفاته . اهتمام العلماء بتعرف وجوه الخلاف بين إمامي أهل السنة — الأشعري ، والماتريدي — بيان تلك الوجوه في كتاب إشارات المرام بيانا شافيا .
- ٨ كلمة عن مؤلف الإشارات العلامة البياضي . الماتريدي ليس بمبتكر لطريقة ، بل هو مفصل لمذهب أبي حنيفة .
- ٩ الخلاف بين الأشعري ، والماتريدي — في نحو خمسين مسألة — خلاف معنوي لكنه في التفاريع التي لا يجري في خلافها التبديع .
- ١٠ مقدمة محقق الكتاب . التعريف بالكتاب . نفاسة المخطوطات الإسلامية ، ووجوب السعي لنشرها وإحيائها .

الصفحة

- ١١ عظيم فضل العرب على الحضارة بشهادة كبار علماء الغرب .
- ١٢ علم الكلام أو أصول الدين من أجل العلوم التي غنى بها المسلمون قديماً وحديثاً .
- ١٣ إشارات المرام — بيان منزلته السامية بين كتب الفن ، والحاجة إلى نشره ليعم به النفع .
- ١٤ عملنا في الكتاب ، وبيان الرموز التي اصطالحنا عليها في تعليقنا على الكتاب ، وذكر الأصول التي اعتمدنا عليها في تحقيق الكتاب .
- ١٤ فضائل الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه .
- ١٥ كلمة عن « مسعر بن كدام » الإمام الجليل .
- ١٦ التعريف بشارح الكتاب، العلامة البياضى . كلمة عن شيخه علامة المعقول الشيخ « محمد بن على الآمدى » المعروف بملاچاي .
- ١٧ ثناء المحبى في « خلاصة الأثر » على الشارح البياضى رحمهما الله تعالى . قوة يقين الشارح وصلابته في الحق .
- ١٨ خطبة الشارح
- ١٩ الإمام أبوحنيفة أول من دوّن الأصول الدينية في مبادئ أمره . كلمة عن كتاب التبصرة البغدادية للإمام عبد القاهر البغدادى .
- ٢٠ الإمام أبوحنيفة ، أخذ العلم عن سبعة من الصحابة ، وثلاثة وتسعين من التابعين . ذكر الصحابة الذين أدركهم الإمام أبوحنيفة ، مع ذكر ترجمة موجزة لكل واحد منهم الإمام أبوحنيفة ظهر فيه مصداق أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .
- ٢١ كتب الإمام التي أملاها على أصحابه مع بيان روايتها عنه رحمه الله تعالى .
- ٢٢ التنصيص على من عوّل على هذه الكتب من كبار علماء هذا الفن ، وسجلوا مسائلها في مؤلفاتهم ، كالإمام فخر الإسلام البزدوى ، والسفغانى ، والأتقانى ، وجلال الدين الكرلانى ، وعلاء الدين النجارى ، وغيرهم .
- ٢٣ رواية الإمام الماتريدى لكتب الإمام . بيان أنه لم يخل زمان من القائمين بنصرة الدين وإظهاره .

الصفحة

- ٢٣ ترجمة الإمام أبي محمد عبد الله بن سعيد القطان.
- ٢٤ ترجمة الإمام أبي العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي الرازي .
- ٢٥ ترتيب الرسالة على مقدمة ، وثلاثة أبواب وخاتمة . بيان وجه الحصر في ذلك ، ثم الكلام على البسملة .
- ٢٦ الكلام على قوله « الحمد لله » وبيان أن المراد بالحمد معناه اللغوي أو العرفي ، مع بيان احتمالات كل واحد منهما .
- ٢٧ الكلام على الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، مع بيان أن في وصفه بسيد المرسلين وخاتم النبيين ، إشارة إلى ثلاث مسائل ، وذكر تلك المسائل مفصلة .
- ٢٨ المقدمة — وتتضمن بيان حقيقة العلم ، واسمه ، وموضوعه ، وبيان أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام ، وبيان معنى « الفقه » العام لهما ، مع بيان أن في المقام إشارة إلى تسعة مسائل ذكرت مفصلة في التعليق .
- ٣٠ بيان شرف علم الكلام على سائر العلوم بوجهين — مع تفصيل كل وجه منهما تفصيلاً شافياً .
- ٣٢ بيان أن موضوع علم الكلام أحوال الصانع ، وأنه يرجع إليه جميع ما يبحث عنه من الصفات والأفعال والسمعيات .
- ٣٢ دفع شبهة للحشوية من أنه لو جاز الاشتغال بعلم الكلام لاشتغل به الصحابة رضوان الله تعالى عليهم مع بسط الكلام على ذلك بسطاً وافياً بذكر وجوه أربعة .
- ٣٣ منع أن الصحابة تركوا الاشتغال بعلم الكلام ، وبيان أنهم إنماتركوا التوغل فيه والتكلف . ظهور أوائل أهل الأهواء من الخوارج والشيعة والقدرية في أواسط عصر الصحابة ، وقيام الصحابة رضوان الله عليهم بكشف شبههم بالحجج الساطعة ، وبيان العقائد الحقّة بالبراهين القاطعة .
- موقف الإمام على كرم الله وجهه مع أهل البدع . حاجته للخوارج في مسألة التحكيم ، والوعد والوعيد ، واستنابته لعبد الله بن سبأ القائل بالحلول ، ونفيه إلى

- المدان ، واستتابته القائلين بالقدر ، و يكون الاستطاعة من العبد . موقف ابنه الحسن رضى الله تعالى عنهما ، و بيان أن للحسن رسالة في رد القدرية . موقف عبد الله ابن العباس رضى الله تعالى عنهما — مع الخوارج ، والقدرية ، والشيعة .
- ٣٣ مناظرة أبي موسى الأشعري لمن قال : « كيف يدّر على شيئا ثم يعذبني عليه » وإخامه بما لا مزيد عليه .
- ٣٤ مناظرة أمير المؤمنين : أبي بكر ، وعمر رضى الله تعالى عنهما في القدر ، وتحكما كهما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومناظرة « زيد بن علي بن الحسين » رضى الله تعالى عنهم للقدرية في أواسط عصر التابعين ، وكذلك مناظرة أمير المؤمنين الخليفة العادل « عمر بن عبد العزيز » للقدرية ، واستتابته غيلان الدمشقي منهم . رسائل « جعفر بن محمد الصادق » في رد القدرية ، والخوارج ، والروافض . قتل غيلان بإفتاء « الإمام الأوزاعي ومكحول » ، وقتل خالد بن عبد الله القسري للجمد بن درهم . مقتل جهم بن صفوان رأس الجبرية المحضة ، وغير ذلك .
- ٣٥ تصريح الأئمة الأعلام كإمام الحرمين ، والحلي ، والبيهقي ، والغزالي ، والرافعي ، والياضي ، والنووي ، وابن عساكر بفرضية علم الكلام — قول الإمام ابن حجر الهيتمي في شرح المشكاة إنه آكد فروض الكفايات — بل يكون فرض عين عند وقوع شبهة يتوقف دفعها عليه .
- الجواب عما روى عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى من نهى ابنه « حماد » عن المناظرة في علم الكلام ، وعن كراهة الخوض فيه ، وعن نهى السلف عن الاشتغال به ، جوابا شافيا .
- ٣٦ بيان أن ما روى عن أبي يوسف : أن الجهل بالكلام هو العلم محمول على كلام أهل الأهواء والبدع ، وكذلك ما روى عنه أن الوصية للعلماء لا تشمل أهل الكلام ؛ فهو في كلام المخالفين للحق من أهل الأهواء ، وما روى عن مالك رحمه الله تعالى « أن أهل الكلام أهل البدعة » محمول على كلام المخالفين .

- ٣٦ وما روى عن الشافعي رحمه الله تعالى ، أنه قال : لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء ، لفروا منه كما يفرون من الأسد ؛ فقد قال البيهقي : إنما أراد به كلام أهل الأهواء ، كحفص الفرد — ترجمة موجزة « لحفص الفرد » .
- ٣٧ إتيان الإمام الشافعي الكلام قبل الفقه ، ومناظرته لحفص الفرد ، وحكمه بكفره . وبيان للحميدى . وجه الاحتجاج على المرجئة ، ولابن هرم . وجه الاحتجاج على منكر الرؤية . بيان أنه ألف في علم الكلام كتابين كما صرح به صاحب التبصرة البغدادية . بيان أن ما روى عن الإمام أحمد أن علم الكلام بدعة ، وأنه لا يفلح صاحب الكلام إنما هو في كلام أهل الأهواء .
- ترجمة الحارث المحاسبى — فى التعليق .
- ٣٨ معرفة أهل الحق فى الاعتقادات متوقفة على معرفة الحق فيها . بيان وجوب معرفة مذهب أهل السنة ، ورد مذاهب مخالفاتهم . الخلاف فى أن العلم يحد أولا ؟
- ٣٩ تفسير العلم عند المساتريدى ، وتفسيره عند جمهور الأشاعرة .
- ٤٠ تفسير الجهل — من المهم للعاقل معرفة الخطى* ، والمصيب ، وبيان ما يصيبه من الضرر إذا لم يكن على يدنة من ذلك .
- ٤١ لا يعذر أحد بجهله — من المصيب ، والخطى* فى الخلافات ، ولا يأمن أن تصيبه الشبهات ؛ لزوم وصف الله تعالى بما ثبت له من صفات الكمال ثبوتية أو سلبية .
- ٤٢ ماورد من الأحاديث الناهية عن التفكير فى صفات الله تعالى محمولة على التفكير بمجرد العقول من غير أخذ من المنقول ؛ مما يدل على فضل علم الكلام وشرف أهله . قوله تعالى : « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، وَالْمَلَائِكَةُ ، وَأُولُو الْعِلْمِ » .
- المناظرة فى تقرير الدين ، وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء .
- غاية علم الكلام إرشاد المسترشدين ، وإلزام المعاندين ، وحفظ قواعد الدين .
- الإشارة إلى أن أدلة علم الكلام مأخوذة من المحكمات النقلية .
- ٤٣ وجه تسمية أهل الحق بأهل السنة .

- الصفحة
- ٤٣ الإشارة إلى تعليل الأخذ من المحكمات ، واجتناب المحدثات بوجهين . ما أحدثه المخالفون للسلف من الكلام في مباحث الأعراض والأجسام فمقالات الفلاسفة .
- ٤٤ ترجمة « خالد بن يزيد الأموي » في التعليق . ما ينسب إلى المسلمين من إحراق مكتبة الاسكندرية ، وبيان الحق في ذلك .
- ٤٦ الإشارة إلى أن مبنى « الفقه في الدين » محكمات الكتاب ، ومشهورات السنة ، وإجماع سلف الأمة .
- بيان أن الدلائل النقلية يفيد اليقين في المعتقدات إذا تعددت طرقه وانضمت إليه القرائن ، وهو الحق كما قاله صاحب الأبيكار ، والمقاصد . خلافا للمعتزلة .
- رد ما تمسك به المعتزلة فيما ذهبوا إليه .
- ٤٧ ذم السلف للكلام محمول على كلام المخالفين من مبتدعة القدرية والشيعة والخوارج . دلائل المتكلمين من أهل السنة مأخوذة من الكتاب ، والآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته ، وإثبات النبوة ، والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى ، فكيف يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يخوضوا في هذه الأدلة ؟ .
- ٤٨ ما ورد من الأحاديث في منع النظر والبحث غير ثابت أو مؤول .
- ما اشتهر من قولهم : « عليكم بدين العجائز » لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما هو قول سفيان الثوري حين أحدث « عمرو بن عبيد » القول بالمنزلة بين المنزلتين ؛ فقالت عجوز : قال الله تعالى : « هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ ، وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ » القصة .
- العجب ممن يقول : ليس في القرآن علم الكلام ؛ وآيات الأحكام الفرعية محصورة ، والآيات المنبهة على العقائد تربو على ذلك بكثير .
- ٤٩ افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة .
- مسائل الفقه في الدين : القضايا النظرية الاعتقادية المأخوذة من المحكمات ، وإجماع السواد الأعظم من الأمة ، لا من مجرد العقول .

- ٥٠ في إيراد خبر الواحد في مقام البيان إشارة إلى حصول الاحتجاج به .
٥١ لم يكفر جمهور أهل السنة أهل القبلة من المبتدعة المؤولة ، وتفصيل القول في ذلك .
أهل القبلة من صدق بضروريات الدين كلها عند التفصيل .
أنهى الإمام الأعظم رحمه الله تعالى في أصوله الموضع التي يحكم فيها بالإكفار إلى
ثلاثة وعشرين موضعاً : ستة منها ترجع إلى نسبة النقص إليه تعالى ، وستة عشر
منها ترجع إلى إنكار ما علم بالضرورة ، وموضع واحد يرجع إلى تأويل ما علم قطعاً
من الدين كونه على ظاهره .

- ٥٢ الفرقة الناجية : هم المتمسكون بمحكات الكتاب ، والسنة في العقائد .
الفرقة الناجية متحدة الأفراد في أصول الاعتقاد ، والاختلاف الواقع بينهم إنما هو
في التفاريع لا غير .

الفرق الناجية مخالفة في الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة ، كمسألة الكسب ،
والرؤية بلا كيفية وغيرها . الشيعة توافق المعتزلة في أكثر الأصول ، ولا تخالفها
إلا في مسائل قليلة أكثرها يتعلق بالإمامة .

- ٥٣ الخلافات بين جمهور الماتريديّة ، والأشعرية .

الباب الأول

٥٧

في وجوب معرفة الله تعالى بالاستدلال

- ٥٨ القول الجامع في معنى « لا إله إلا الله » .
٦٠ الإشارة إلى عموم رسالة الرسول — صلوات الله وسلامه عليه — إلى الثقلين ، وإلى
عصمته عن جميع الكبائر ، وإلى اشتراط مجموع الشهاداتتين في الإيمان . تعريف
الملائكة ، وبيان اشتقاق لفظ « الملك » .
٦١ الكلام على قوله : « وَرُسُلِهِ » وبيان الإشارة إلى المسائل المستفادة منه .
٦٢ الكلام على قوله : « وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » و « القدر خيره وشره » .
٦٣ بيان المراد بشرائع الإسلام .

- ٦٤ بيان المراد « بالإحسان » الذى تردد ذكره فى آيات كثيرة .
- ٦٦ ترجمة الحافظين الجليلين الإمام أبى داود الطيالسى ، والإمام أبى داود السجستانى صاحب السنن .
- ٦٧ أشرط الساعة الخمس التى استأثر الله تعالى بها .
- ٦٨ جبريل — تشككه بشكل البشر ، لا يراه على صورته الأصلية من البشر إلا من أيدى الله تعالى ، الاسم — إذا أريد به المدلول — كان عين المسمى .
- تعريف الدين — وشرح التعريف شرحا وافيا .
- ٦٩ أصل التوحيد ، وما يصح الاعتقاد عليه .
- ٧٠ الأصل فى الاعتقاد الإيمان بالمبدأ والمعاد . نزول الكتب على الرسل بواسطة الملائكة قول الإمام فى الفقه الأيسر : « لم يفوض الله الأعمال إلى أحد » وماخذ هذا القول من كلام الإمام على كرم الله وجهه . سؤال الحسن البصرى للحسن بن على رضى الله تعالى عنهما عن القضاء والقدر .
- ٧١ نص كتاب الحسن بن على رضى الله تعالى عنهما إلى الحسن البصرى ، وهو من محاسن الكتب ونفائس المرويات .
- الناس صائرون إلى ما خلقوا له ، « ما أصابك لم يكن ليخطئك » .
- ٧٢ الناس صائرون بالاختيار إلى ما خلقوا له : الحساب ، الميزان ، الجنة ، النار حق .
- ٧٥ وجوب معرفة الله تعالى بالعقل عند الإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى .
- العقل آلة لمعرفة الوجوب الثابت لله تعالى ، ولمعرفة الحسن اللازم له — لا موجب كما قالت المعتزلة .
- الحسن والقبح مدلولان للأمر والنهى — لا موجبان بهما .
- ٧٦ الحسن والقبح ، والمعانى التى يتواردان عليها .
- ٧٧ العقل — هو النفس الناطقة ، أوقوة لها .
- ٧٨ العقل غير العلم . العقل ليس منقسما إلى أقسام كما تقول الفلاسفة .

- ٧٩ استدلال الأشاعرة على أن الحسن والقبح شرعيان بوجوه خمسة : وبيان تلك الوجوه تفصيلاً .
- ٨١ الجواب عن شبهة (الجذر الأصم) التي تمحيرت في حلها العقول .
- ٨٢ الاستدلال على وجود الصانع ، وعلى كونه محدث العالم بوجوه أربعة ، وتقريرها تقريراً شافياً .
- ٨٤ وجوب النظر في معرفة الصانع .
- ٨٥ الدليل الثاني . تقريره على طريقة الإمكان .
- ٨٦ تقريره على طريقة الحدوث .
- ٨٧ العالم حادث — الاستدلال على حدوثه بوجوه أربعة مفصلة تفصيلاً وافياً .
- ٨٨ شمول قدرته تعالى لجميع الجواهر والأعراض ، والرد على الفلاسفة المخالفين في حدوث العالم .
- ٨٩ الوجوه التي استدلت بها الفلاسفة على قدم العالم أربعة ، وقد ساقها الشارح بعبارة سهلة
- ٩٠ الجواب بمنع استلزام أزلية الإمكان إمكان الأزلية .
- ٩١ الدليل الثالث من أدلة وجود الصانع ؛ وفيه الرد على الطبيعيين .
- ٩٢ تقريره على طريقة الحدوث . مأخذ الدليل من الكتاب المجيد .
- ٩٣ الدليل الرابع من أدلة وجود الصانع . تقريره تقريراً وافياً ، وبيان مأخذه من كتاب الله تعالى .
- ٩٤ الوجود عين الوجود .
- ٩٧ برهان التمانع ، وتقريره بوجوه . نفي الهيولى القديمة والصورة .
- ٩٨ يثبت بمجرد العقل وجوب الإيمان بالله تعالى .
- ٩٩ الاستدلال على ذلك بوجهين : الأول الخ ، وتقريره ؛ وفيه إشارة إلى مسائل .
- ١٠٢ الثاني — ما أشار إليه بقوله (ولو كانت معرفة الله) الخ ، وتقريره .
- ١٠٤ الهداية تتنوع أنواعاً لا يحصوها عد ، وتنحصر في أجناس أربعة .

- ١١٩ الإشارة إلى أن الصفات الثبوتية زائدة على الذات ، وأن بعضها ليس عين البعض الآخر ، والاستدلال على ذلك بوجوه .
- ١٢١ الإشارة إلى الرد على الفلاسفة ، وجمهور الشيعة النافين لصفاته الثبوتية . الوجوه التي تمسك بها نفاة الصفات الثبوتية والجواب عنها جواباً شافياً وافياً .
- ١٢٣ لا نقول بوجوب صفات حقيقية زائدة على الحياة ، والعلم ، والإرادة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ؛ فليس البقاء صفة وجودية زائدة .
- ١٢٤ بيان أن القدم ليس صفة وجودية زائدة ؛ وكذلك الإدراك ليس صفة زائدة بل هو من العلم .
- ١٢٥ الإشارة إلى بيان عدم المغايرة والانفكاك في تلك الصفات ، ومخالفتها لصفات المخلوقات .
- تحقيق صفة العلم — الرد على من نفى علمه تعالى بغيره .
- ١٢٦ الإشارة إلى إثبات علمه تعالى الشامل لجميع الأشياء بوجوه .
- ١٢٩ رد ماذهب إليه المعتزلة والفلاسفة من أنه تعالى عالم بالذات — لا بعلم ، وكذا في سائر الصفات .
- رد ماذهب إليه جمهور الفلاسفة من كون علمه تعالى بالممكنات حضورياً .
- رد ماذهب إليه بعضهم من كون علمه بالأشياء منطوياً في علمه بذاته .
- رد ماذهب إليه بعضهم من كون علمه صوراً مجردة غير قائمة بشئ وهي المثل الأفلاطونية منع كون العلم نسبة محضة كما ذهب إليه كثير من المتكلمين .
- علمه بعلمه نفس علمه . العلم وكذا سائر الصفات ليست من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث .
- ١٣٠ العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته دون ذاته . تحقيق صفة القدرة .
- ١٣١ الله تعالى قادر مختار — لا موجب بالذات ، واختاره عامة المتكلمين واستدلوا عليه بوجوه .

- ١٣٢ تقرير ماتمسك به الفلاسفة ، والجواب عن ذلك بما يشفى الصدور .
- ١٣٣ إلزام القدرية النافين لشمول قدرته لجميع الممكنات .
- تقرير مذهب « عباد » و « الكعبي » و « النظام » و « الجبائي » من القدرية في قدرته تعالى ، والرد عليهم على أبلغ وجه وآ كده .
- ١٣٥ وفي المقام إشارات إلى مسائل . بيان المسائل التي انفردت بها النسخة الزكية .
- ١٣٦ تقرير المسائل على ماهو مذكور في النسخ « ا ، ب ، خ ، ع » أى ماعدا « ز » تحقيق صفة الرؤية .
- ١٣٧ تحقيق صفة السمع — الرد على النافين للسمع والبصر عنه تعالى ، كل منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة .
- ١٣٨ كونهما صفتين مغايرتين للعلم .
- ١٣٨ تحقيق صفة الكلام — كلامه تعالى القائم به خلاف كلام المخلوقات .
- ١٣٩ كلامه تعالى — هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه المستمر الذى لا يتغير باختلاف الألسنة الخ .
- الثالثة — الرد على المعتزلة القائلين بأن كلامه تعالى ماخلقه في جسم .
- الرابعة — الرد على الحشوية . افتراق المتكلمين على ثلاث فرق : المعتزلة ، والحشوية والأشاعرة « تعليق » .
- ١٤١ بيان المرام أن في المقام قياسين متعارضين النتيجة .
- ١٤٣ تقرير القياسين على النظام المنطقي . اضطرار طوائف المتكلمين إلى القدح في أحد القياسين ، ضرورة امتناع حقية النقيضين . أهل السنة منعوا صغرى القياس الثانى .
- ١٤٤ والحنابلة منعوا كبرى القياس الثانى ، والمعتزلة منعوا صغرى القياس الأول ، والكرامية منعوا كبرى القياس الأول ، فصفاته غير محدثة ولا مخلوقة .

- ١٤٥ الصفات الذاتية مستندة إليه تعالى بالإيجاب . تحقيق ذلك وبسطه بما لا مزيد عليه .
- ١٤٨ من اعتقد أن صفاته تعالى الحقيقية محدثة أو مخلوقة أو توقف فيها أو شك فيها فهو كافر .
- ١٤٨ المشبهة — ترجمتهم وكشف حالهم .
- ١٥٠ فصل في تحقيق الإرادة زيادة تحقيق . الإرادة والمشيئة مترادفان .
- ١٥١ معنى المشيئة واضح عند العقل . الرد على من زعم أن الإرادة هي الداعية . شاء الله تعالى ؛ أى خصص الأشياء الخ .
- ١٥٣ الرد على من زعم أن الإرادة ليست صفة زائدة .
- اتفاق جمهور المتكلمين والفلاسفة على كونه تعالى مريداً ؛ واختلافهم في معنى الإرادة .
- ١٥٤ اختلف القائلون بكونها زائدة في أنها قديمة أو حادثه .
- ١٥٥ انعقاد إجماع السلف والخلف على قولهم : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .
- ١٥٦ الاستدلال المشهور بين المتكلمين بأن الممتحن لعبده هل يطيعه ؟ ليس بقوى .
- الإشارة إلى حقية الرؤيا .
- ١٥٧ الرؤيا نوع مشاهدة للروح .
- ١٥٩ الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة .
- ١٦٢ الواجب رضا القلب بفعل الله تعالى . الكفر مقضى لا قضاء .
- ١٦٣ أمر الله تعالى الكافر بالإسلام ولم يشأ له ؛ تعلق الإرادة بمعصية العبد لم يوجبها منه بحيث يسلب اختياره .
- ١٦٤ المشيئة تتعلق بالأشياء على ما تعلق به العلم .
- ١٦٧ فصل في تحقيق صفة الكلام زيادة تحقيق .
- ١٧٢ جمع القرآن ثلاث مرات .
- ١٧٧ الحروف والكلمات والآيات دلالات القرآن النفسى .
- ١٨٦ فصل في تحقيق الصفات المتشابهات .

الباب الثالث

٢١٢

في بيان الصفات الفعلية

- ٢٢٣ فصل في خصوصيات التكوين .
- ٢٣٥ فصل في بيان بعض من خصوصيات التكوين عام للعالمين .
- ٢٤٢ فصل في بيان بعض من خصوصيات التكوين خاص بالعالمين .
- ٢٤٨ فصل في بيان عدم جواز التكليف بما لا يطاق .
- ٢٥٢ فصل في بيان كون الأعمال بخلق الله تعالى وتكوينه .
- ٢٥٤ الفعل بمعنى الهيئة الحاصلة في الخارج إما بقدره الله وحدها ، أو بقدره العبد وحدها ، أو بمجموعهما . تحقيق المقام وبيان المرام بما لا تجده مفصلاً في غير هذا الكتاب .
- ٢٥٧ المحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر ، وإثبات أمر بين الأمرين .
- ٢٦١ المقدمات الأربعة التي انفرد بها صاحب التوضيح . بيانها وتاخيرها بما يجعلها على طرف الثمام .
- ٢٦٣ الأعمال ثلاثة : فريضة ، وفضيلة ، ومعصية ، وبيان كل منها .
- ٢٦٤ القضاء والقدر غير الإرادة .
- ٢٨٧ شبه القدرية ؛ وعمدة تمسكاتهم بالسمعيات ثلاث .
- ٢٨٨ عمدة تمسكاتهم بالعقليات أيضاً ثلاث .
- ٢٩٠ قوله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا » من الآيات التي تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر . وبيان ذلك بما يشرح الصدور .
- ٢٩٧ كلمة موجزة عن إمام أهل السنة الإمام أبي الحسن الأشعري .
- ٢٩٨ من هم أهل السنة ؟

- ٣٠١ الداعى الموجب ، ودليل العلم الأزلى هما العدوّان للاعتزال .
ترجمة الإمام أبى زرعة المعروف بالولى العراق .
٣٠٥ ترجمة « جهم بن صفوان ، وهشام بن الحكم ، وأبى الحسين البصرى »
٣١١ فصل فى بيان خلق المعجزات .
٣١٤ وخبر المعراج حق .
٣٢٠ الخوارج .
٣٢١ نشأة الخوارج . مفاوضة الإمام « على » كرم الله وجهه لهم . آراؤهم .
٣٢٥ نشأة الشيعة . مدار مذهبهم .
٣٢٦ مذاهبهم فى الإمامة .
٣٢٧ كبار فرق الشيعة .
٣٢٩ شروط النبوة .
٣٣١ فصل — فى تحقيق النسخ فى الأحكام .
٣٣٧ خاتمة الكتاب .
٣٣٨ فصل فى تحقيق خلق الكرامة .
٣٤٠ شكر المنعم واجب .

بمحمد الله تعالى تم طبع [إشارات المرام ،
من عبارات الإمام] للعلامة « كمال الدين أحمد
البياضى » بتحقيق وتعليق وضبط فضيلة الأستاذ
الشيخ « يوسف عبد الرزاق » المدرس بكلية
أصول الدين بالجامعة الأزهرية .

مصححاً بعرفة لجنة من العلماء برياسة
الشيخ : أحمد سعد على

القاهرة فى { ٢٢ جادى الثانية سنة ١٣٦٨ هـ
{ ٢١ أبريل سنة ١٩٤٩ م

ملاحظ المطبعة مديّر المطبعة